

PAUL-LAURENT ASSOUN

FRANKFURT OKULU

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 114

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 114

D

Paul-Laurent Assoun

Paris-VII Üniversitesi'nde insan bilimleri üzerine dersler veren Assoun, aynı zamanda bir psikanalisttir.

Assoun, Paul-Laurent
Frankfurt Okulu
ISBN 978-975-298-462-2 / Türkçesi: Işık Ergüden
Mart 2012, Ankara, 149 sayfa
Kültür Kitaplığı: 114; Felsefe: 25

FRANKFURT OKULU

Paul-Laurent Assoun

DOST

ISBN 978-975-298-462-2

L'école de Francfort
Paul-Laurent Assoun

Türkçesi, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; İvedik Organize Sanayi Bölgesi,
Matbaacılar Sitesi 588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ KISIM
TARİHSEL AKLIN ELEŞTİRİSİ:
FRANKFURT OKULU'NUN TARİH FELSEFESİ

Giriş

FRANKFURT OKULU NEDİR?

Bu deneme "Frankfurt Okulu nedir?" sorusuna cevap vermeyi amaçlamaktadır. Soru paradoksal gelebilir, çünkü "Frankfurt Okulu" olarak adlandırılmış, *tarihi* yazılmış, hakkında incelemeler yayımlanmış, *yazarların* referansta bulunduğu bu gerçekliğin tarihsel olarak belirli bir *varlığı* genel kabul görmektedir. Bizce eksik olan ise, bu ad dolayısıyla saptanan ideolojik fenomenin oluşturduğu *gerçeklik türü* üzerine hem ilksel hem temel bir sorgulamadır. Gerçekten de genellikle, tarihsel düzlemdeki çekincelerle birlikte mevcut haliyle hipostazlaşmış bir tür olgusal varlık öngörerek işe başlanır. Bu şekilde kişiselleştirilen Frankfurt Okulu, felsefi, sosyolojik ve politik düzende değerlendirmelerin konusu olur. Fakat saf anlamda tarihsel yaklaşım ile "partizan" yaklaşım, fenomenin kimliğinin sorgulanmasındaki ön bir momenti bizce ihmal etmektedir. Bu, elbette tarihsel sorgulamayı gerektirir, ideolojik ve politik yargılamayı temellendirir, fakat eleştirel sorgulamanın tikel bir nesnenin konumunu koşullaması gibi bunları da az çok *koşullar.*

Demek ki, "Frankfurt Okulu"nun kimliğini sorgulamak –bir "X"in sorunsallı belirtilişi olarak tırnak içine alarak yazmak–, tarihsel fenomen olarak harekete geçirdiği *nesnellik tutumunun formunu* sorgulamaktır. Bu, geleneksel olarak bilinen nesneleştirme formlarını belirten etiketlerin yöntemsel olarak paranteze alınmasını gerektirir. "Felsefe", "sosyoloji", "politika" gibi genel geçer kategorilerle Okul'u fazla dolaysızca sorgulamaya çalışmak, Frankfurt Okulu'nun –bu terimlerin dar anlamıyla– *ne* bir felsefe okulu, *ne* bir sosyolojik söylem, *ne* bir politik hareket olduğu sonunda hissedilse de bizce hata olur.

Fakat bu kimliğin sorunsallığını, soruyu ortadan kaldıran herhangi bir nominal kategoriye (ünlü "çok-disiplinlilik" gibi bir şeye) gönderme yaparak da ortadan kaldıramayız. Tersine, bir tür fenomenolojik *époqué* uygulayarak, belirli bir türe Okul sıfatı vermeyi erteleyerek, sorunsalı kasıtlı olarak açık bırakmak gerekir. Geleneksel olarak "felsefe", "beşeri bilimler" ya da "politika" olarak belirtilen şeye Frankfurt Okulu'nun katkısını güçlü anlamda *saptayabilmek* ancak bu bedelle olabilir. Gerçekten de, Frankfurt Okulu'nun projesinin anlamı, söyleminin derin *özgünlüğü* dolayısıyla hissedilebilir: Müdahil olmak; fakat önceden oluşmuş alanlara değil; bu söylem hem "felsefi", hem de "sosyolojik" ve "politik" olduğundan, "barok" yanını oluşturacak fragmanları yerleşik alanlardan ödünç almak koşuluyla da olsa, *sui generis* bir alanın kurucusu olarak müdahale etmek.

Fakat bu barok, bir eklektizm olarak yorumlanmamalıdır; tersine, bu söylem mevcut alanların prizmasından deşifre edilirse bu eklektizm kaçınılmaz olur. Bizce, Frankfurt Okulu'nu *anlamak*, ardından *yargılamak*, ayrı ayrı ele

alınan bu özel dillere indirgenemeyen, *yeni bir nesnellik tutumunun formunu gerçekleştirmek* yönündeki bu temel sav üzerinde mümkün olabilir. Frankfurt Okulu'nu tanımlayan şey, bilinen kategoriler altında derhal sınıflandırılamayan bir dil ve düşünme tarzıdır. Okul *neden* söz etmektedir, *nasıl* söz etmektedir; işte öncelikle kavranması gereken budur.

Bu proje Okul'un çalışmalarının bütün tematik dokusundan sistematik olarak geçmemizi sağlar; içeriğin söylemsel konumun *formu* dolayısıyla –yoksa olgusal olarak, kendisi için değil– gelişerek ortaya çıkacağı doğru olsa da, eksiksiz bir bilanço sunma iddiasında değildir. Ama aynı zamanda içerik temel olarak sahip olduğu şeyle kendini gösterebilir, çünkü Okul'un özgünlüğü özgün nesne konumundan kaynaklanır ve bu konumdan yola çıkarak tarihin eleştirel *duyulmamış*'ını düşünmeyi sağlar.

Sorumuzun dolaysız cevaplarını inceleyelim.

• Frankfurt Okulu –böyle denir–, Eğitim Bakanlığı'nın 3 Şubat 1923 tarihli bir kararnamesiyle, "Gesellschaft für Sozialforschung"la yapılan bir anlaşma yoluyla, Gerlach'ın 1922'den beri kurulmasını önerdiği *Institut für Sozialforschung*'un (Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü) kuruluşu sırasında Frankfurt'ta vücut bulan akımdır. İşte, kesinlikle saptanmış yer ve tarih en azından bunlardır ve Okul'un vaftiz belgesinde "Frankfurt, 1923" yazar.

Enstitü'nün kökeni, bir tahıl tacirinin oğlu olan ve Arjantin'de servet yapmış Felix J. Weil'in inisiyatifine dayanmaktadır. Siyaset biliminde doktora yapmış olan Weil, 1922 yazında Ilmenau'da (Thuringe) "Birinci Marksist Çalışma Haftası"nı (*Erste Marxistische Arbeitswoche*) düzenledi ve buna özellikle Lukács, Korsch, Pollock, Wittfogel katıldı.

Bu çalışmadan "doğru" ya da "saf" bir Marksizm kavramının ortaya çıkması gerekiyordu. Bağımsız bir araştırma enstitüsü biçiminde daimi bir kurum fikri buradan doğdu. Kurum, Hermann Weil'in bağışından ve eğitim bakanlığıyla bir sözleşmeden yararlandı; yöneticisi de üniversitede bir kürsü sahibi olacaktır. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (adı "Marksizm Enstitüsü", ardından da "Felix Weil Toplumsal Araştırma Enstitüsü" olacaktır) böylece 3 Şubat 1923 tarihinde Eğitim Bakanlığı'nın kararıyla, bakanlık ile "Toplumsal Araştırma Cemiyeti" arasındaki bir anlaşma temelinde resmen kurulmuş oldu ve mekânlar (Senckenberg doğa bilimleri müzesinde bir süre kaldıktan sonra) resmi olarak 22 Haziran 1924'te açıldı. Önceden saptanmış olan yöneticisi Kurt Albert Gerlach Ekim 1923'te öldüğünden, 1930 yılına dek bu görevi Carl Grünberg yerine getirdi. Enstitü Victoria-Allee, 17 numaradaydı, Bockenheimer Landstrasse'nin köşesine yakındı, Frankfurt üniversitesi kampüsündeydi. Dergisi *Archiv*, 1932 yılında yerini *Zeitschrift*'e bıraktı.

1931 yılında Cenevre'de Enstitü'nün ek bir bölümü, Uluslararası Çalışma Örgütü yöneticisi Albert Thomas'ın tavsiyesiyle kuruldu. Bu sırada, Enstitü'nün kaynakları Hollanda'ya yerleşmiş bir cemiyete aktarıldı. Şubat 1933'te 21 üyeli bir büro Cenevre'ye yerleşerek Enstitü'nün idari merkezini oluşturdu. Burası Naziler tarafından kapatıldı. Buna paralel olarak, daha küçük iki eklenti de Paris'te –burada Enstitü'nün dergisi çıkmaya devam etti (Alcan Yayınları)– ve Londra'da *Sociological Review*'un himayesi altında açıldı. Eylül 1933'ten itibaren "Frankfurt Okulu" Frankfurtlu olmaktan çıktı. Artık dergisi Fransa'da çıkıyordu ve yönetim merkezi İsviçre'ydi. Bu vatandan ayrı

kalış Ağustos 1950 tarihine kadar sürdü. Bu tarihte Enstitü çalışmasına *Senckenberganlage*'deki *Kuratorium* lokallerinde ve Enstitü'den kalan bölümde, ardından, kasım ayında, bir başka binada çalışmaya başlayınca, *on yedi yıl aradan sonra* Frankfurt Okulu nitelemesini hak eder. Bu arada, Enstitü Amerika Birleşik Devletleri'ne bağlanmıştı: Kaynakları 1941 yılında ABD'ye nakledilince Enstitü, Butler'ın önerisi üzerine 1934'te *Columbia University*'ye (429 West, 117th Street) bağlanır. Frankfurt'a geri dönüşten sonra bile, Enstitü'nün New York kolu orada kalır.

Bu ilk cevap, Okul'un, koşullandırıcı belirgin kurumsal olayla bağını belirtir: Enstitü olmasa Okul olmazdı. Fakat bu, Enstitü'nün asla bitirip tüketemediği bir fenomenin vesilesi ve maddi dayanağıdır. 1950'ye dek hem Okul'un hem Enstitü'nün önemli tarihçisi olan Martin Jay[1] yine de bunları birbirinden ayırmak konusunda bizi uyarır: "Şunu iyi anlamak gerekir ki... 'özgül bir okul' fikri ancak Enstitü Frankfurt'tan ayrılmak zorunda kaldığında gelişmiştir." Ayrıca şunu da belirtir: "'Frankfurt Okulu' deyimi Enstitü'nün 1950'de Almanya'ya geri dönüşünden sonra kullanılmıştır."

Bundan çıkarılması gereken sonuç, ancak Nazizmin yükselişinin ardından yaşanan sürgünden geri dönüşle birlikte Frankfurt Okulu'ndan *stricto sensu* söz etmeye hakkımız olduğu mudur? Fakat, doğal olarak, bir Okul kimliğinin geriye dönük olarak belirtilmesi, bu Okul'un adının anılmadığı dönemi o okulun alanından dışlamaz. Okul'un kendine özgü anlayış, bir anlamda kuruluş döneminden

1) *L'imagination dialectique* (1973; Fransızca tercüme Payot, 1977).

beri mevcuttur. Bu nedenle, Enstitü'nün tarihini Okul'un tarihinden ayırmak pek mümkün değildir.

Bu ayrım bizce olgusal bir uyarıdan farklı bir önem taşımaktadır: Enstitü ile Okul'un bu üst üste binmesi, peşine düştüğümüz projenin kimliğindeki sorunsalın habercisidir. Gerçekten de Okul'a bir etiket ararsak, Enstitü etiketi bize bunu sağlar: Enstitü bir *Sozialforschung*'dur, demek ki *sosyolojik* bir projeyle karşı karşıyayız. Fakat projenin anlamını derhal bu kategoriye katarsak anlamı kaçırırız. En önemli üyelerin formasyonu bu konuda bizi uyarmaktadır: onlar filozoftur. Kant üzerine, Hegel ve Heidegger üzerine söylemde bulunarak toplumsal fenomenler konusunda akıl yürüten tuhaf sosyologlar! Türlerin karışımı mıdır bu?

Muğlaklık, Grünberg'in Enstitü'nün yönetimini üstlendiği ilk yıllar boyunca hüküm sürer. Dolayısıyla sosyolojik, hatta ekonomik bir projeyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Fakat Max Horkheimer'in 1931 yılında Enstitü'nün başına geçmesiyle birlikte muğlaklık, "toplumsal felsefe" terimi altında *yöntemsel gereklilik* olarak açıklanarak kabul gördüğünden yokolur.

• Bu anlamda, Frankfurt Okulu'nun ikinci bir tanımı ileri sürülebilir: Dar anlamda, 1931 yılında Horkheimer'in Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nü yeniden düzenlemesinden doğmuş bir "toplumsal felsefe" okulu söz konusudur. Bu tanım, kronolojik makası iyice daraltarak Okul'un projesini daha fazla sınırlandırmayı elbette sağlar. Sosyolojinin yerini "toplumsal felsefe" teriminin nitelediği yeni bir eksen alır.

Fakat bu terimden tam olarak ne anlamak gerekir? Almanya'nın fikir tarihindeki önemli bir olguyu hatırla-

mak yerinde olur. 19. yüzyıl sonundan itibaren, toplumsal fikirlerin gelişiminin etkisiyle, (günümüzdeki Fransızca anlamlarıyla) ne sosyolojinin ne felsefenin yeterince tüketebildiği ya da tanımlayabildiği yeni bir alan ortaya çıkar. Spekülatif düşünme ile sosyolojik gözlemin sınırlarındaki bu yaklaşım, *Kulturgeschichte* alanıyla ilişkideki etik bir düşünmeyle koşullara uyarlanmıştır. "Kürsü sosyalizmi"nden itibaren bu yaklaşım, sosyolojinin, uygarlık ve tarih üzerine düşünmenin birbirine karıştığı engin bir literatüre; toplumsal fikirler, yeni-Kantçı etik ya da "değerler felsefesi" gibi çeşitli akımlardan beslenen geniş bir ırmağa yol açmıştır. Bunlar arasında, Max Weber'in, Max Scheler'in, Leopold von Wiese'nin, Adolph Reinach'ın, Wilhelm Sombart'ın, Georg Simmel'in ve Karl Jaspers'in adını anabiliriz.

Burada elbette Frankfurt'un başlangıçtaki yaklaşımını aydınlatan bir soy zinciri vardır: Burada, önceki teşebbüslere benzer bu global toplumsal felsefe projesinin aldığı yeni bir hali saptamakta kısmen haklı oluruz. Başlangıçtaki projenin tarzı, toplumsal bilimi, etiği, tarih ve kültür felsefesini, kolektif psikolojiyi ve siyasal iktisadı karıştıran bu *Moral-Sozial-Wissenschaften*'e göre konumlandırıldığında daha iyi anlaşılır.

Fakat Horkheimer'in yeni kimliği ifade ettiği 1931 manifestosunda çarpıcı olan şey,[2] bu "toplumsal felsefe"nin eleştirel sorunsallaşmasıdır:

2) "Toplumsal felsefenin günümüzdeki durumu ve bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün görevleri" (bkz. bibliyografik yönlendirme ve mevcut Fransızca tercümelerin belirtildiği, aşağıda adı geçen metinler bütünü).

"Toplumsal felsefe genel olarak felsefi ilginin merkezinde bulunsa da, felsefi çabaların çoğundan, temel çağdaş entelektüel çabaların çoğundan daha iyi bir konumda değildir. Bir bağlanma dayatma iddiasında bulunacak kadar tutarlı kavramsal belirlenim bulamayız. Uzmanlıkların geleneksel işlevlerinin sorgulandığı mevcut bilimsel durum dikkate alındığında, keza bunların yakın bir gelecekte nasıl kendini göstereceğini hâlâ bilmediğimiz dikkate alındığında, *araştırma alanlarının kesin tariflerini yapmaya kalkışmanın uygun olmadığı görülmektedir.*"

Daha konuya girişte bayağı bir uyarı olarak kabul edebileceğimiz şey, oluşmuş alanların, nesnenin tutumsal formu olarak belirttiğimiz şeyin temelden sorgulanmasını sanki bize belirtmektedir. Toplumsal felsefe terimi, önceki gelenekte, kendi geçerliliğinden emin homojen bir alanı belirtirken, aynı terim Horkheimer'de temel bir *problem*'i belirtir: Kavram'ın gerekliliği üzerinde temellenen felsefi düşünüm ile ampirik veriye yönelik bilimsel soruşturmanın birbirine eklemlenme problemi. Bilgi teorisinin merkezi probleminin bu çok genel ifadesi, *Sollen* söylemi ile *Sein* söyleminin sorunsallı mesafesi olarak, en yetkin eleştirel bilinci ifade eder.

• Ama bu bizi, bu kez *teorik bir kendilik* üzerinde odaklanan üçüncü bir tanıma yöneltir (böylece tarihsel boyut ya da "skolastik" arka plana geçer): Frankfurt Okulu'nun teorik tözü "eleştirel teori"dedir. Özgün bir teorik yaklaşıma verilen bu ad özellikle Max Horkheimer tarafından 1930'lu yıllarda, bizim özellikle sınırlarını çizmeye çalıştığımız özgün nesnenin tutumsal formunu belirtmek ya da en azından ima etmek için belirtilmiştir.

Manifesto, 1937 yılında *Zeitschrift für Sozialforschung*'ta yayımlanan "Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori" makalesi olacaktır.

Öncelikle, esasen coğrafi bir ölçütü reddediyoruz: "Okul" Frankfurt'u aslında 1930'lu yılların başında terk etmiştir: Avrupa'daki (özellikle Cenevre, Paris) ve Amerika'daki şubeleri aracılığıyla varlığını sürdürmüş, sonra da savaşın ardından Enstitü etrafında yeniden şekillenmiştir. Okul'u *stricto sensu* teorik çekirdeğiyle tanımlayan kronolojik unsur da bizce nispi önem taşımaktadır. Horkheimer, Okul'u "geleneksel" denen teorinin, "belirli bir bilgi alanıyla ilgili önermeler bütünü"nün zıddı olarak, "tarihsel özgürleşme sürecinin entelektüel yanı" olarak niteler. Bu tanımın, geleneksel anlamda "teori"nin karakteristiği olan, bilgi ile tarihsel dönüşüm arasındaki ayrılığı altüst ettiği görülmektedir. *Eleştirel bir teori nasıl mümkün olabilir ve nasıl gerçekleşebilir?* Veri olarak değil, *tarihsel görev* olarak Frankfurt Okulu'nun kavranmasının önemi buradadır.

Aslında, sınırlarını belirlemeye çalıştığımız şey, "Eleştirel Teori"nin yapısı ve ereklilikleridir. Fakat bu tanım, dinamik olsa da ve böylelikle proje olarak Okul'un hareketli gerçekliğine daha sadık kalsa bile, daha az sorunsallı değildir. Gerçekten de, Frankfurt Okulu'na mensup olmayı, "Eleştirel Teori"ye katılım ve sadakatle mi değerlendireceğiz? "Eleştirel Teori", bir dogmanın ya da bir doktrinin zıddı olan bir kendiliğe bağlılığı gerektirmez mi? Yoksa Frankfurt Okulu'nu "Eleştirel Teori"yi yaratmış olan kişinin, Max Horkheimer'in katı yandaşlarının bir araya gelmesi olarak mı tanımlamalı?

• Bu bizim aklımıza karizmatik şahsiyetlere dayalı nihai bir tanımlayıcı ölçüt getirir: Bu anlamda Frankfurt Okulu, teorik bir platform ("Eleştirel Teori" ve ilaveleri...) ve/veya tarihsel bir kimlik (Enstitü ve nüfuz alanı) ve/veya (20. yüzyıl dünyası karşısında) tarihsel ve politik bir proje olarak dikkate alındığında, devamında bağlılıklarını belirtenlerle de tanımlanır. Bu, hem gülünç hem de kaçınılmaz biçimde *nomenklatura* sorusunu ortaya atar: Önceki çeşitli ölçütleri birbirine katarak Frankfurt Okulu'na *kim* referans olabilir?

a) Bu merkezden yola çıkarak öncelikle kurucu ilk şef dahil edilmelidir: Kişiliğiyle hareketin tarihsel ve teorik kimliğinin teminatı olan Max HORKHEIMER.

Max Horkheimer 1895 yılında Stuttgart'ta doğmuş 1973 yılında ölmüştür.[3] Moritz Horkheimer adlı bir Yahudi sanayicinin oğlu olan Max da sanayici olarak yetiştirilir, ancak kendisi öncelikle edebiyata yönelir (romanlar yazarak başlar). 1913-1914 arasında Brüksel ve Londra'da kalarak Fransızca ve İngilizce öğrenir. Yanında arkadaşı Friedrich Pollock vardır. Birlikte Münih, Freiburg ve Frankfurt üniversitelerinde eğitim görürler. Form teorisyeni (*Gestalttheorie*) Adhemar Gelb'in idaresinde psikolojiye yönelir, ardından Schopenhauer okuyarak felsefeye döner. Sonra Kant üzerine bir doktora tezini ("Teleolojik Yargı Yetisinin Antinomisine Katkı") Hans Cornelius yöneti-

3) Bu satırlar yalnızca biyografik bir hatırlatma değildir. Aynı zamanda entelektüel bir dönemlendirmedir ve okur, eserin gövdesinin tematik yapısını biçimlendirmek için bunu kullanabilir (bu saptama, zikredilen bütün yazarlar için geçerlidir).

minde savunur. Başlangıçta Avenarius ile Mach'ın ampiriyokritisizminden etkilenmiş olan Cornelius, anti-dogmatik, hümanist biridir ve savaş sırasında Münih Güzel Sanatlar Okulu müdürlüğü yapar, *Resmin Temel Yasaları* üzerine bir incelemenin de yazarı olup, enternasyonalist ve pasifist biridir. Daha sonra Horkheimer Marx ile Engels'i keşfeder. Pollock'un aracılığıyla Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşuna ortak olan Horkheimer, 1929 yılında kendisi için kurulmuş "toplumsal felsefe" kürsüsünün sahibi olduktan sonra, 1931 yılında Grünberg'in yerine Enstitü'nün başına geçer. Yaptığı işleri akademik olarak onaylatmak için Horkheimer *Burjuva Tarih Felsefesinin Başlangıcı* üzerine incelemesini sunar. Enstitü'nün artık kendi dergisi vardır: *Zeitschrift für Sozialforschung.* Mart 1933'te, Hitler'in iktidara gelişiyle birlikte Enstitü "devlet düşmanı eğilimler" nedeniyle kapanınca, Horkheimer resmen istifa eder. Cenevre'de ikâmet eder ve zorunlu sürgünde bulunan Enstitü'nün Cenevre şubesini yönetir (bu sırada, 1933 yılında –Durkheimcı Bouglé ve Halbwachs ile Bergson'un himayesinde– Paris'te ve Londra'da iki küçük şube açılır). *Zeitschrift* Paris'te Félix Alcan yayınevinden 1933-1940 arasında yayımlanır. Horkheimer bu dönemde Zürih'te "Heinrich Regius" takmaadıyla yayın yapar. Mayıs 1934'te Amerika Birleşik Devletleri'nde kalan Horkheimer Butler'den New York'a yerleşme önerisi alır ve Temmuz 1934'te de bunu gerçekleştirir. Nisan 1948'de Almanya'ya kişisel olarak geri dönüşüyle birlikte Horkheimer'e Temmuz 1949'da kürsüsü geri verilir ve Enstitü Ağustos 1950'de yeniden çalışmaya başlar. Horkheimer felsefe bölümüne dekan olur, ardından üniversite

rektörü olarak atanır (1951-1953) ve Goethe ödülünü kazanır. Hâlâ Amerikan vatandaşı olduğundan 1954 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne geri dönen Chicago Üniversitesi üyesi Horkheimer 1958 yılında (yanında da ayrılmaz dostu Pollock'la birlikte) İsviçre'deki Montagnola'ya inzivaya çekilir. Artık ulusal bir ün halini almış olan Horkheimer Frankfurt Enstitüsü'yle ve Amerika'daki şubesiyle ilişkisini sürdürür ve 1967-1970 yıllarında eserlerinin yeni baskılarıyla, kendisinin ve Okul'un bütün eserlerinin eleştirel bilançolarının yayımlanmasıyla kendini gösterir.

b) Fakat özellikle sürgün döneminin ardından, Horkheimer'in kurucu çalışması Theodor Wiesengrund-Adorno'nun çalışmasıyla birliktedir. Sonunda Adorno da Okul'un teorik alternatifini temsil eden ikili kuruculuk rolünü üstlenir.

Theodor Wiesengrund-Adorno 1903 yılında Frankfurt'ta Alman bir baba ile İtalyan bir annenin oğlu olarak dünyaya gelir. Bilgi sosyolojisiyle ilgilenen dostu Siegfried Kracauer sayesinde erken yaşta Kant felsefesini keşfeder. Ayrıca, bir müzisyen olarak ve müziksever çevre içinde büyüdüğünden kısa süre içerisinde müzikal estetiğe yönelir. Alman bir şarkıcı ile Fransız ordusundaki Korsika kökenli bir subayın kızı olan annesi, asimile bir Yahudi olan zengin şarap taciriyle evlenmeden önce başarılı bir şarkıcılık kariyeri yapmıştır. Adorno'nun kız kardeşi profesyonel piyanisttir, piyanoyu ve müzikal kompozisyonu çok erken yaşta öğrenmiştir. Ocak 1925'te Evrensel Alman Cemiyeti'nin Frankfurt Festivali'nde önceki yıl karşılaştığı Alban Berg'in peşinden Viyana'ya gider ve orada kompozisyon ve (Edouard Steuermann'la birlikte) piyano tekni-

ği dersleri alır. Diğer yandan, Schönberg'in dodekafonik müziğinden etkilenir. Ayrıca, avangard çevrelerle görüşür ve *Anbruch* gazetesini yönetir. Viyana'da 1928'e kadar kalır ve bu tarihte Frankfurt'a döner. Bu arada, 1922 yılında Hans Cornelius'un yönettiği Husserl üzerine bir seminerde Horkheimer'e rastlar ve Gelb'in Gestaltçı derslerini izler, Cornelius'la birlikte *Husserl Fenomenolojisinde Objektal'ın ve Noematik'in Aşkınlığı* üzerine tez savunması yapar (1924). Frankfurt'a geri dönüşünde, 1929 yılında *Kierkegaard, Estetiğin Oluşumu* üzerine doçentlik tezini kaleme almaya başlar, 1931 yılında bu tezin savunmasını yapar (1933 yılında yayımlandı). Böylelikle *Prizatdozent* olur. Ancak 1938 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün üyesi olabilir. Adorno 1933 yılında değil 1937 yılında sürgüne gider, zamanının çoğunu İngiltere'de, Merton College'de, Oxford'da geçirir. Amerika Birleşik Devletleri'ne sığındıktan sonra Adorno Horkheimer'le sıkı bir işbirliğine girer ve bu işbirliği özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1947) adlı ortak esere varır. Savaştan sonra Frankfurt'a bir an önce dönmek isteyenlerden biri Adorno'dur ve Enstitü'nün müdür yardımcısı, ardından da 1955 yılında iki müdüründen biri olur. Nihayet, 1958 yılında, Horkheimer'in emekliliğinin ardından Adorno Enstitü'nün yönetimini eline alır. Felsefi vasiyetnamesi olan *Negatif Diyalektik*'in (1966) ve "pozitivizm tartışması"ndaki aktif rolünün ardından, Adorno 1969 yazında, bütün eserleri Suhrkamp tarafından yayımlanmaya başlanırken yaşamını yitirdi.

c) Bu ikili yönetime "yol arkadaşları"nı eklemek gerek. Bunlar Okul'a az çok bağlı ortaklardır. Okul'un ilke ve yöntemlerinin teorik genişlemesine, kendine özgü, hatta

heterojen ilkelerle ve farklı farklı emellerle de olsa katkıda bulunmuşlardır.

• Herbert Marcuse'ün durumu budur. Onun yolu Okul'un yoluyla kesişmiş, Okul'a sıkı bir şekilde katılmış, bir yandan da kendi projesini, uygulamada heterojen teorik varsayımlarla birlikte de olsa sürdürmüştür. Okul'un yazgısından hem ayrılmaz olan hem de kendi kimliğinin farklılığını ortaya koyan muğlak konumu buradan kaynaklanır.

Herbert Marcuse Berlin'de asimile bir Yahudi ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. 1917-1918 yıllarında sosyal demokrasinin üyesi olduktan ve 1919 Berlin devrimi sırasında bir asker meclisine katıldıktan sonra sosyal-demokrat partiden ayrılır. Berlin'de ve Freiburg'da felsefe öğrenimi görür. Freiburg'da Husserl ve Heidegger'le tanışır ve *Künsterroman* (Sanatçı Romanları) üzerine bir tezle doktorasını alır. Berlin'de yayın dünyasında çalıştıktan sonra Freiburg'a geri döner ve Martin Heidegger'in yönetiminde tezinin savunmasını yapar. Tezi *Hegel'in Ontolojisi ve Bir Tarihsellik Teorisinin Kuruluşu* adı altında Frankfurt'ta yayımlanır. Bu tarihte Marcuse, Heidegger'le ilişkileri bozulduktan sonra Frankfurt Okulu'yla temasa geçer: Husserl'in müdahalesinin ardından, Kurt Riezler tarafından Horkheimer'e tavsiye edilir. Rudolf Hilferding'in *Die Gesellschaft* dergisine ve Maximilian Beck'in *Philosophische Hefte*'sine katıldıktan sonra, Frankfurt'ta çıkan *Zeitschrift*'e dahil olur. 1933 yılında Cenevre'ye, ardından Paris'e sürülür. Burada Adorno ve Horkheimer'le birlikte *Zeitschrift für Sozialforschung*'un yönetimini üstlenir. 1934 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne gider ve New York

ve Los Angeles'te ders verir. 1936 yılında *Otorite Üzerine İncelemeler*'e katıldıktan sonra, Enstitü ile ilişkileri 1940'lı yılların başında, *Akıl ve Devrim* Londra'da yayımlandığında (1941) gevşer. Horkheimer Almanya'ya geri dönmeyi seçerken, Marcuse 1950 yılına kadar ABD dışişleri bakanlığında kalmayı tercih eder, sonra Columbia'ya döner ve burada *Lecturer in Sociology* ve *Russian Institute*'te *Senior Fellow* olur. Harvard'daki Rusya Araştırmaları Merkezi'ne katılımının sonucunda (1952-1954) *Sovyet Marksizmi* üzerine eseri (1958) yayımlanmıştır. 1954 tarihinde Boston Üniversitesi'nde siyaset ve felsefe profesörü olur. Burada 1965 yılına kadar Brandeis'in fikir tarihi araştırmaları programına katılır. Bu dönemde *Eros ve Uygarlık* (1955) ve *Tekboyutlu İnsan* (1964) yayımlanır. Marcuse ününü bu eserlere borçludur. Waltham'dan (Massachusetts) ayrılarak California'daki San Diego Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olmaya gider. Burası Amerikan yeni solunun referans noktalarından biri olmaya başlamıştır. O dönemde, Batı Berlin'deki Özgür Üniversite'nin tartışmalarında (1967), 1968 yılında Unesco'nun düzenlediği kolokyumda, 1969 yılında Cenevre'deki 22. Uluslararası Buluşmalar'da yer alır. Tuhaf bir şekilde, Okul'dan koptuğu dönemde ün kazanır ve Okul'la bağının farkına geç varılır. 1978 yılında yaşamını yitirir.

• "Ortaklar" kategorisi altında, ancak çok farklı biçimlerde, Walter Benjamin ortaya çıkar. Okul projesine tarihsel olarak katılmış olsa da, özel olarak Okul'a katılmadan ünlenmiştir.

Walter Benjamin 1892 yılında Berlin'de doğar. Banker, daha sonra antikacı ve sanat eseri satıcısı olan, Heineler'le

akraba Émile Benjamin ile büyük bir Yahudi tacirin kızı olan Paule Schoenfliess'in oğludur. Üzerindeki etkisi büyük olan Gustav Wynecken'le tanıştıktan sonra, anti-burjuva "Gençlik Hareketi"ne katılır ve hareketin *Başlangıç* adlı dergisinde yazar. Berlin Üniversitesi'nde (1912) ve Freiburg Üniversitesi'nde (1913) dersleri izler, Paris'e yolculuk yapar. Freiburg'ta felsefe öğrenimi görür ve şair C.-F. Heinle'yle tanışır, ardından Berlin'e geri döner. Savaş sırasında *Özgür Öğrenciler* hareketine katılır. Dostu Heinle'nin intiharının ardından bıraktığı fragmanları bir araya getirmeye çalıştıktan sonra, Hölderlin üzerine bir inceleme (1914-1915) kaleme alır. 1917 yılında İsviçre'ye yerleşir. Berne'de Ernst Bloch'la tanışır ve tezini, filozof Richard Herbertz'in yönetiminde *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* üzerine bir incelemeye ayırır. Ardından 1920 yılında Berlin'e geri döner. 1921 yazında yayıncı Weisbach'la tanışması Baudelaire'in *Paris Tabloları*'nı yayımlamasını sağlar. Buna karşılık, adı *Angelus Novus* olacak bir dergi projesi 1922 yılında başarısız kalır. Benjamin Lukács okuması dolayısıyla Marksizmi keşfeder ve Ru tiyatrosunun müdiresi Asja Lacis'le tanışması onu Marksist dostlardan oluşan bir çevreye dahil eder. Lacis 1926-1027 yılında bir Moskova seyahati düzenlemesine yardımcı olur ve 1929 yılında Benjamin'i Brecht'le tanıştırır. Fakat, Hoffmanstahl sayesinde Goethe'nin *Seçmeli Yakınlıklar*'ının eleştirel incelenmesinin yayımlanması, Benjamin'i Stefan George'a uygun olan edebiyat 'entelligentzia'sına yabancılaştırır. Üstelik, Frankfurt Üniversitesi'deki doçentlik sınavını da veremez. Barok Alman edebiyatı üzerine olan *Alman Barok Dramının Kökenleri* adlı

çalışması fazlasıyla afallatıcı kabul edilir. Siyonist ilişkileri olan dostu Gerard Scholem'in yardımına rağmen Kudüs Üniversitesi'nde kürsü sahibi olamaz. Frankfurt'ta Horkheimer ve Adorno ile tanışmış ve özellikle de Adorno'yla birlikte çalışmış olan Benjamin 1935 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne daimi üye olarak kabul edilir, ancak o dönemde hem Enstitü hem de kendisi Paris'e sürülür. Takma adlar altında eser yayımlayarak uzun süre Avrupa'dan ayrılmak istemez. Daha sonra, ailesinin yanına gidebilmek için Londra vizesi almayı başaramaz ve savaş ilan edildiğinde üç ay boyunca Nevers'teki Gönüllü Çalışma Kampı'nda tutsak kalır. Adorno sayesinde Amerika Birleşik Devletleri'ne göç vizesi elde edince, 1940 yılında, İspanya'ya gidebilmek için Pireneleri aşmaya çalışan bir grup mülteciye katılır, fakat İspanyol sorgu yargıcı tarafından Gestapo'ya teslim edilmekle tehdit edilince 26 Eylül 1940 gecesi kendini zehirler.

• Erich Fromm'dan söz etmemek olmaz. Okul'un belli bir döneminde yakın ilişki içerisinde olmuş, sonra da kökten kopmuştur.

Erich Fromm 1900 yılında Frankfurt'ta doğmuş, fazlasıyla dindar bir çevrede yetiştirilmiş, Mesihçilik iyice içine işlemiştir. 1920'li yılların ortalarında Haham Nobel'in çevresiyle bağ kurmuş, Martin Buber'in de dahil olduğu *Freies Jüdisches Lehrhaus*'un kuruluşuna katılmıştır. Heidelberg, Frankfurt ve Münih üniversitelerindeki derslerin ardından, Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nde eğitim görmüş ve Hann Sachs tarafından psikanalizi yapılmış, Theodor Reik'in öğretisini takip etmiştir. 1926 yılında tıp kökenli olmayan ilk psikanalistlerden biri olur ve psikanaliz der-

gilerinde yazılar yazar (*Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, *Imago*). Fromm'un projesi, 1931 yılından itibaren, Freud'un ve Marx'ın katkılarını bir toplumsal psikoloji çerçevesinde birleştirmekti. O dönemde Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'yle ilişkiye girer ve 1932'den itibaren *Zeitschrift*'te yazmaya başlar. 1935'ten itibaren, kelimenin tam anlamıyla Freudculuktan kesin olarak uzaklaşır. 1936 yılında *Otorite Üzerine İncelemeler*'e psikolojik açıdan katılarak 1937 yılında Enstitü'nün dergisi için son yazısını yazar ve 1939 yılında Enstitü'yle ilişkilerini keserek *Özgürlük Korkusu*'nda (1941) kendi teorik bağımsızlığını ileri sürer.

Bu üç örnek, kendi aralarında ne kadar farklı olsalar da, Okul'un benimsediği tarihsel projenin yazgısı ile teorik çekirdeğine kesin katılım arasındaki ayrımı belirtmektedir. Bu nedenle, bu şahsiyetler, teorik çekirdeğe kıyasla "sapma" olarak nitelenen biçimleri temsil ederken, kimi emellerine ve mücadelelerine bağlı kalmışlardır. Bu durum, görünürde sorunsallı olsa da, kesin bir biçim oluşturur.

Bu durum "yol arkadaşları"nı Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşundan itibaren katılımcıları dizisinden ayırt etmeyi sağlasa da, Enstitü'nün amaçlarına herhangi bir yanıyla katıldıkları için onları anmak gerekir.

Belli başlılarını sayalım: Franz Borkenau, Kurt Albert Gerlach, Henryk Grossmann, Otto Kirchheimer, Mirra Komarovsky, Siegfried Kracauer, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Andries Sternheim, Felix Weil, Karl August Wittfogel.

e) Okul'a katılmamış olsa da, paralel mücadelelerle ortaklık kurmuş olan, böylelikle hem açınlayıcı hem de

muğlak bir bağlantı ortaya atan şahsiyeti de anmak gerekir: Örneğin, Okul'un ufkunda Ernst Bloch yer alır. Onun ütopya anlayışı, bambaşka prensiplerden yola çıkarak Eleştirel Teori'nin amaç ve temalarıyla buluşmuştur.

f) Son olarak da, Eleştirel Teori'nin mirasçılarını eklemek gerekir. Bunlar kurucu, ortak ve akrabaların tarihsel topluluğuna mensup olmasalar da, şimdiki zamanın amaçları içinde Eleştirel Teori'ye göndermede bulunmaktadırlar: Jürgen Habermas buna örnektir. Bunun hermenötiği Frankfurt Okulu'na özgü belli bir teorik ve tarihsel meşruluğa dahildir ve temeldeki amaçlarını güncelleştirmeyi sağlar (bkz. *aşağıda*).

Jürgen Habermas 1929 yılında Düsseldorf'ta doğar, Göttingen, Zürih ve Bon'daki eğitiminin ardından Heidelberg'de (1961-1964) ve Frankfurt'ta (1964-1971) profesör olur. Habermas'ın düşüncesi 1960'lı yılların başında kendini göstermeye başlar; böylece sembolik olarak Frankfurt Okulu'nun tarihsel nöbetini devralır, 1956'da da Frankfurt'ta Adorno'nun asistanı olur. Görüşlerinin ilk önemli ifadesi bir makaleler toplamı olan *Teori ve Pratik*'tir (1963). Bu kitap 1971 yılında yeniden basılmıştır. En eski makalenin tarihi 1960'tır. Bu eserde özellikle Aralık 1961'de Marburg Üniversitesi'ndeki açılış konuşması olan (Horkheimer'in tarihsel dersinden tam otuz yıl sonra), *Toplumsal Felsefeyle İlişkileri İçinde Klasik Politika Doktrini*'nin gözden geçirilmiş versiyonu bulunur. Habermas ilk düşünce idmanlarını "Almanların toplumsal bilimler tartışması" vesilesiyle yapacaktır. Bunun sonucunda Ekim 1961'de Tübingen'de *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* Kongresi toplanır. Burada özellikle Karl Popper'in epistemolojisi

hakkında H. Albert'e karşı görüşleriyle kendini gösterir. Habermas'ın projesi 28 Haziran 1965'te Frankfurt Üniversitesi'nde *Bilgi ve Çıkar* başlığı altında yaptığı açılış konuşmasında belli olur. Bu konuşma 1968 yılında *Teknik ve İdeoloji Olarak Bilim* adı altında çıkacak derlemede yer alacaktır. Aynı yıl *Bilgi ve Çıkar* (açılış konuşmasıyla aynı adlı) derlemesini yayımlar; bunun da yeni baskısı 1973 yılında yapılacaktır. Bu iki eserde Habermas teknikçiliğin ve bunun ideolojik aklaması olarak pozitivizmin etkilerini semptomal okumaya girişir; böylece epistemolojik bir program tarif eder, Eleştirel Teori'nin kurucu amacını sürdürürken yöntemsel etkilerini de göstermiş olur. 1971 yılında yayımlanan *Felsefi ve Politik Profiller* Habermas'ın öğrenim yıllarına (1956) uzanan yayınları bir araya getirir ve kendi güzergâhını bu yirmi yılın felsefi çevresine yerleştirmesini sağlar. Okul'un ve dergisi *Zeitschrift für Sozialforschung*'un 1960 yılı sonunda Alman öğrenciler tarafından yeniden keşfi onun himayesiyle mümkün olur. 1971'den itibaren Habermas Bilimsel ve Teknik Dünyada Yaşam Koşulları Üzerine Araştırma Max-Planck Enstitüsü'nü (Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt) yönetir. Burada, on iki yıl boyunca, kendi toplumsal bilimler çalışmaları ile fizikçi Carl Friedrich von Weizsäcker'in yönettiği doğa bilimi çalışmasını entegre etmeye uğraşmıştır. 1981 ilkbaharında, hacmi ve sentezleyici sunumuyla etkili bir bütün oluşturan *Theorie des kommunikativen Haldelns* adlı eseri yayımlanır. 1983 yılında Habermas Frankfurt'taki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'ndeki kürsüsünü elde eder. Bu durum, sembolik anlamda, Enstitü'nün kuruluşundan

tam altmış yıl sonra, Eleştirel Teori için yeni bir atılım anlamına gelse de, Habermas'ın da belirttiği gibi, bu atılım tamamen bambaşka bir tarihsel dünyada oluyordu.

Bu "galaksi"nin hatırlatılması bizim soruşturmamızın hedeflerinin seçimini ve bunların geliştirilmesini temellendirmeyi sağlar:

- Birinci olarak, tanımların gelişim ve değişimleri birbirini tamamlayan iki şeyi bize öğretmiştir. Teorilerin sınıflandırılmasına norm olarak hizmet eden doktriner bir kimlik tanımlamayı ummak boşunadır: böyle düşünüldüğünde yalnızca "sapmalar" olur; fakat, diğer yandan, tarihsel ve teorik kimlik, Okul'un eklektik bir *nomenklatura*'ya indirgenemeyeceği kadar belirgindir. Dolayısıyla bizim soruşturmamız, Eleştirel Teori'nin sorunsallı ama kesin kimliği etrafında kurucuları eksen alan, aynı zamanda da –kuruluş alanını stratejik önemlerine göre dikkate alan– bu kuruluş gerekliliğiyle karşı karşıya gelen mirasçıları da eksen alan görünür konfigürasyonu birleştirecektir.
- İkinci olarak, bu ön soruşturma, Frankfurt Okulu denen bu dinamik gerçekliği, diğer her şey gibi bir veri olarak, daha ziyade bir oluşum ve sorgulama *süreci* olarak ele almamız gerektiği konusunda bizi uyarmaktadır. Okul'un basit bir envanterini çıkarmak daha ilk başta yanıltıcı olur: Bizzat "Eleştirel Teori" fikrine uygun olarak, bu girişimi, teorik malzemenin üretimindeki meşruluk koşullarının dikkate alınmasını da dahil eden bir nesne inşaası olarak takip etmek temel önemdedir. Böylece, *birlik* olarak Frankfurt Okulu'nun kendine özgü katkısının çeşitli yayılımları dolayısıyla geliştiği, bu çalışmanın canlı süreçleri kat edildikçe görülecektir (oysa Fransa'da falanca "şahsi-

yet" –Marcuse ya da özellikle Benjamin– bütüne gösterilen ilgiyi daha ziyade maskelemiştir).

• Demek ki "Frankfurt Okulu" bir *olayı* (Enstitü'nün kuruluşu), ("toplumsal felsefe" başlıklı) *bilimsel bir projeyi*, son olarak da bir *akımı* ya da (düşünen bireyselliklerden oluşan) hem sürekli hem çeşitli teorik bir etki alanını saptamaya yarayan bir etikettir. Okul, bütün bunlar olmakla birlikte, daha da fazlasıdır: Kendi üretim süreci aracılığıyla kendine özgü özdeşleşme ölçütlerini tuhaf biçimde üreten ideolojik bir fenomen: En azından bu *eleştirel bahis*'in geçerliliğini incelemek gerekir.

Bir önceki düşünmeye uygun olarak, öyle gözüküyor ki, Frankfurt Okulu üzerine bizim soruşturmamız "Eleştirel Teori"nin oluşturduğu *teorik çekirdek*'ten yola çıkmalıdır; yani giriş *felsefi* düzende olacaktır (birinci kısım).

Fakat bu "uygulamalı felsefe"nin özgüllüğü bir tahakküm eleştirisine varmasıdır ki, Okul'un *politik* katkısını oluşturan da budur (ikinci kısım). Sosyopolitik erekliliği gizleyemeyen *mantıksal* düzen, aynı zamanda, bir felsefeyi gerekli kılan buyruktur. Bu da felsefi merciyi politikanın bir sonucu yapar, toplumsal yanda doğrulanan politikanın düşüncesi olarak gerekli görülür: Marksizm ve psikanaliz cephesiyle buluşması buradan kaynaklanır.

Son olarak, bu bizi Okul'un felsefesinin ve bunu doğrulayan "eleştirel sosyoloji"nin dahil olduğu *plana*, yani bir *tarih teorisine* (üçüncü kısım) geri dönmeye zorlar ki bu aynı zamanda bir *Kultur* teorisidir ve amacı pratik akışa müdahaledir.

"Eleştirel Teori"nin düşünümüne tikel bir nesne her kendini sunduğunda, girişilen sorunsalların etkileşimini

kavramak için bu üç zamanlı harekete uyulması gerekir. Fakat Okul'un yöntemi aracılığıyla toplumsal olguların aydınlatılmasını hemen kavramayı dert edinen bir okur hemen ikinci kısma geçebilir; keza, Okul'un politik keskinliğini oluşturan tahakküm eleştirisi hakkında fikir sahibi olmak isteyen de bunu yapabilir. Estetik katkıyı değerlendirmek isteyen derhal üçüncü kısma bakabilir. Fakat bu anlık tutumların ancak Okul'un eleştirel çekirdeğine ve tarihsel-felsefi gelişimine gönderme yaparak anlam bulduğu da okura kesin gelecektir: Öyle ki, bu anlık tutumlardan yola çıkarak, mantıksal varsayımlara ve tarihsel sonuçlara uzanmak mümkündür. "Konu dizini", "nedenler dizisi" içinde dolaşımı mümkün kılmak için incelenmiştir; böylelikle incelediğimiz "söylemsel nesne"nin esnekliğinin ve biricikliğinin birleşikliği gerçekleşmiş olur.

BİRİNCİ KISIM

ÖZDEŞLİK AKLININ ELEŞTİRİSİ: FRANKFURT OKULU'NUN FELSEFESİ

Önceki açıklamaya uygun olarak, Frankfurt Okulu'nun felsefesinin sunumu, teorik projedeki *işlevine* göre değerlendirilmeyi gerektirir. Kuruluş söylemi olarak, elbette bir felsefe söz konusudur; teorik kazanımların global sunumunu da felsefe sıfatıyla başlatmayı hak eder. Fakat burada *a priori* olarak bir tür inanç bildirimi görmek yanlış olur: *Kavramsal bir düşünüme* tabi olması ölçüsünde, toplum ve tarih teorisinin *teorik ihtiyacı* söz konusudur. Bu nedenle, felsefe biçimsel ve mantıksal olarak tarih ve toplum felsefesinden önce gelse de, tarihsel aklın belli bir ihtiyacıyla ya da "çıkar"ıyla harekete geçirilmiştir (bkz. *aşağıda*) ve ancak buna göre anlaşılabilir.

Frankfurt Okulu'nun felsefe içeriği, demek ki, "Eleştirel Teori" ilkelerinden oluşmuştur; tarih içinde işleyen kriz ile Kavram içinde işleyen kriz arasında dolayım oluşturan bu merciden oluşmuştur. Dolayısıyla, sosyal-tarihsel söylemin kavramsal dölyatağına hakim olmak için bu felsefi "düşünmeye gerekli" olana aşina olmak temel önemdedir. Bu "mantıksal çekirdek" kendi anlamını, aydınlatmayı sağlayan sosyal-tarihsel "malzeme" içinde sonraki açılımından alır: Bu sıfatla, eleştirel kullanım için temel bir

tür dilbilgisi oluşturur. Oysa bu, hem çıkış noktası hem de kendi çürütülmesinin dilini sağlayan *Alman idealizmi* karşısında bir tavır alışla başlar.

I. Bölüm

ÖZDEŞLİK PARALOJİZMİNİN ELEŞTİRİSİ

I. – Hegelci Aklın Eleştirisi

"Eleştirel Teori"nin temel felsefi tezi, tamamlanmış biçimini Hegel'in verdiği "özdeşlik teorisi"nin reddidir. *Hegel ve Metafizik* adlı 1932 tarihli yazısında bunu en açık biçimde ifade eden Horkheimer'dir. Kant'tan Hegel'e dek idealist Alman felsefesinde, "özne ile nesnenin özdeşliği tezi, hakikatin varoluşunun zorunlu varsayımı olarak ortaya çıkar." Bu tez şunu varsayar: "Kendini tanıyan öznenin kendisi de, (...) idealist anlayışa uygun olarak, mutlağa özdeşmiş gibi düşünülmelidir; sonsuz olmalıdır." Sonuç olarak, "her bilme, kendisiyle özdeş öznenin kendini bilmesidir." Hegel'de "özdeşlik çelişkilerin kavramsal birliği olarak düşünülmelidir; bu çelişkilerin aşılmasının sonucu bu birliktir; özdeşlik, içeriğinin bütün zenginliğiyle birlikte, dünyanın birlikçi felsefi sistemi olarak tahayyül edilmelidir." Özdeşliğin *sistematiklik* gerekliliğini hangi anlamda temellendirdiği görülmektedir:

"Kavramın kendi kendine diyalektik hareketi esasen her geçici kavramsal belirlenimin, kendinin bilgisinin tamamlanmış sistemi fikriyle ölçülmesi ve ona uygun olmaması olgusu üzerinde temellenir. Sonuç (mutlak özdeşlik) daha baştan öngörülmüştür..."

Demek ki, mutlak tin ile varlığın, gerçek ile rasyonelin Özdeşliği, bilgi olarak *metafiziğin* garantisidir: "Özdeşliği silerek (...) sunma görevini felsefenin üstlendiği, dünyanın gerçek düzeni savı da bir yana bırakılır." Başka deyişle, "Özdeşlik doktrinini inkâr etmek, bilmeyi, belirli insanların yaşamının –çeşitli veçhelerin koşulladığı– basit bir tezahürüne indirgemektir."

Oysa, "Eleştirel Teori" bu inkârı üretmektedir; böylelikle Almanya'da 1840'lı yılların "Eleştiri"sini tekrarlamaktadır.

Bu önemli ve karmaşık noktada, Gérard Raulet'yle birlikte hazırladığımız soruşturmaya gönderme yapıyoruz: *Marxisme et théorie critique*, Petite Bibliothèque Payot (1978).

Gerçekten de, "Eleştirel Teori" açısından "Özdeşliğin savlanması (...) saf bir inançtan başkası değildir." En azından özdeşliği çoğullaştırmak gerekir:

"Son derece çeşitli nitelikte ve olabilecek en çeşitli alanlarda birlikler tanıyoruz; fakat 'düşünmek' ile varlığın özdeşliği felsefi bir 'dogma'dan başka bir şey değildir, keza momentlerinden her birinin –örneğin 'düşünmek',

‘varlık’, ‘tarih’, ‘doğa’– bir olduğunu varsayması da aynı şeydir...”

Eleştirel Teori bu “varsayımı” savlarken Hegelci tapınağın denektaşını çekip almaktadır, çünkü “onun sisteminin tapınağı Özdeşliğin sağladığı Mantığın yapım planına göre dikilmiştir.” Fakat böylelikle metafiziğin kaderinin seçmeli olarak Hegel’in sistemine bağlı olduğu kabul edilmektedir. Eğer, bir yandan, “düşünmek, varlıkla birliğin getirdiği mitsel anlamını yitirmekte”, “kökeni ve sonuçları son derece farklılaşan çok sayıda sürece parçalanmakta” ise, eğer bunlar kesinse, her türlü metafiziği inkâr etmek ve bilimin dar anlamda pozitivist bakış açısına son çare olarak başvurmak söz konusu olamaz. Çünkü *tekil temellendirilmelidir,* “bunu yüksek bir birlik fikrinden ister istemez kaynaklanıyor olarak göstermek” gerekir. Dolayısıyla, “Özdeşliğe inancın olmadığı yerde, diyalektiğin ilkelerine göre sunulan bir bilim de (...) – birçok açıdan koşullu– bizim yaşamımızın bir olgusu olarak kalır.”

Eleştirel Teori’nin muğlak hedefi budur: Kuruluş olgusunu belirli bir amaç için gerekli ve koşullu olarak düşünmek. Metafiziğin kurucu Özdeşliği yanıltıcı olarak görülüp reddedildiğinde geriye bir *artık* kalır ki bu da metafizik kuruluş *gerekliliğinin* ta kendisidir. Rasyonel olan şey gerçeklikten ayrı olduğundan, en azından, irrasyonelin payının kabul gördüğü bir dünya görüşü içinde rasyoneli gerçekleştirme görevi kalır geriye. Eleştirel Teori, tarihin irrasyonelliğiyle yüzleşmek için Özdeşlik tapınağının harabeleri üzerinde inatla kamp kuracaktır.

II. – Özdeşlik eleştirisi stratejileri

Bu Özdeşlik eleştirisi "Eleştirel Teori"ye aidiyet ölçütü olarak kabul edilebilir. Böylelikle Okul'un çeşitli yandaşlarını bu teoriye karşı biçimsel olarak konumlandırma imkânı da sağlar. Özdeşlik elbette Marcuse'de en az sorunsallıdır. Bu, kökensel felsefi sorunsalın, *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi* tezinde (1932) sergilenen sorunsalın Hegelci Özdeşlik postulatını sorgulamamasından kaynaklanır: Bütün ilk bölüm, tersine, "Hegel'in mantığının onun ontolojik sorunsalına göre yorumlanması" çerçevesinde kalır, öyle ki burada neredeyse bütünsel bir tüm-mantıkçılık seçilebilir. Ayrıca, Dilthey'den esinlenen ve Heideggerci ontolojiye dayanan bir tarihsellik teorisine başvuru, özdeşlikçi olmayan bir düşünceyle yeterince uyumlu olmayan bir dolaysızlık teorisine gönderme yapar (krş. "Hegelci ontolojinin kökensel temeli olarak ontolojik yaşam kavramı" oluşturmaya çalışan ikinci kısım). Sanki Marcuse, Horkheimer'in aynı dönemde düşünmeye çalıştığı özdeş-olmamanın iki uç sınırını uzlaştırmak ister gibidir.

Akıl ve Devrim'le birlikte (1941), Marcuse'ün Eleştirel Teori'nin etki yörüngesine girdiği dönemde (*yukarıda*) bu sorunsalın üslubunun sapma gösterdiği doğrudur. Marcuse Hegelci diyalektikte olumsuzluğun rolünü giderek daha fazla vurgulamıştır. Fakat, özdeşlik aklıyla "hesabını görme" ihtiyacı asla hissetmez. En fazla denebilir ki, bundan böyle diyalektiği özdeşleştirici-olmayan bu kullanıma göre yerinden edilmemiş bir bağlamda ele alır.

• Özdeşliğin etrafındaki bu galaksi içinde, Adorno teorik tutumun öteki ucunu temsil etmektedir. Gerçek-

ten de, Marcuse'ün tersine, Özdeşliğe en az uyum sağlayan odur. Bu savaş ilanı, hakikat ile bütünlüğün Hegelci asimilasyonunu parodik biçimde tersine çeviren *Minima Moralia*'nın (1951) aforistik formülünde ifade bulur: "Bütün, hakikat-olmayandır." (Özellikle Husserl'e karşı olan) *Bilme Teorisinin Meta-Eleştirisi*'nde geliştirdiği şey de budur: Hakikat, öznenin nesneye özdeşliğinin kalıntısına indirgenemez, etkileşimsel bir "kuvvetler alanı"ndan ibarettir.

Fakat Adorno, felsefi vasiyeti olan *Negatif Diyalektik*'te, Özdeşlik teorisiyle kesin hesabını görür. Gerçekten de özdeşlik, "bilme teorisinin bakış açısından" "özne ile nesnenin, dolayımları ne olursa olsun, çakıştıkları" olgusunu belirttiğinden, burada radikal bir özdeş-olmama düşüncesi vardır. Dolayısıyla, özneyi kendi sonsuzluğunun esiri olarak tutan "metafizik optik kutusu"nu açmak gerekir. İrrasyonalist bir perspektif içinde düşünmeyi çürütmek için değil; çünkü bu, "körleşme olarak kendi mantıksal iddiasının bütününü hâlâ ajurlu ajurlu delecek kadar öteye giden" düşüncenin bizzat eseri olmalıdır. Özdeşleştirici yazgısına karşı diyalektiğe başvuru, demek ki, "yatıştırılamaz özdeşlik ilkesi" içinde işleyen "benzer kılmanın şiddeti"nin hakkından gelmeye yönelik bir "hile" olarak kendini gösterir. Örneğin Adorno, özdeş-olmayan ile olumsuzun uyumlanması olarak kendini gösteren bir "dağılma mantığı" önerir: "Özne, özdeş-olmayana, kendisine yapılan şiddetin telafi imkânını sunmalıdır", böylece olumsuzluk gücünü serbest bırakır.

Ne var ki bu "başkaldırı" mücadele ettiği şey karşısındaki bağımlılığını bilmezden gelemez:

“Bütünlüğün kendisiyle özdeş-olmadığına –kendi kavramıyla inkâr ettiği özdeş-olmama– ikna ederek bütünlüğe karşı koymak gerekir. Böylelikle, olumsuz diyalektik, kendi çıkış noktasına olduğu kadar, özdeşlik felsefesinin en yüksek kategorilerine de bağlıdır. Bu ölçü içerisinde o da yanlış olarak kalır, karşıtı olarak düşünülen özdeşlik mantığına katılır.”

Fakat olumsuz diyalektiğin özdeşliğin içinden belirmesi onun önemini inkâr etmez: Gerçekten de, hem ortaya koyması hem de dışlaması gereken Özdeşlik-Yasa'nın içinde yıkıcılığın patlak vermesi olarak görülür. “Düşünmenin özdüşünümü”nün rasyonel mucizesi sayesinde “bilincin gücü kendi yanılsamasını kavramaya kadar gider” olgusu dolayısıyla yanal delme mümkündür. Adorno'nun projesi paradoksuyla değer taşır: *Düşünmek*, yani sınır-noktayı özdeş-olmayanın ortaya çıkışıyla *özdeşleştirmek* (çünkü “özdeşleştirmeden düşünülemez”). Öyle ki, sonuçta, “özdeş-olmama özdeşleşmenin telos'udur.” Özdeş-olmamanın bilinmesi “bir şeyin ne olduğunu söylemek demektir” (yoksa “bu şeyin neyin altında kaldığını” değil).

Ne var ki burada karmaşık bir strateji gerekir, yoksa basit bir geri dönüş değil: “Felsefi düşünceyi özdeş yerine özdeş-olmayana döndürme teşebbüsü saçma olur”, bunun bedeli özdeşliğin büyülü dairesine tekrar düşmektir: “Özdeş-olmayanı kendi kavramına *a priori* indirger ve bununla özdeşleştirir.” Oysa, yeni türde bir *analize* başvurarak altüst edilmesi gereken şey, kavramsal *sentez* çerçevesidir: “Bunun buyruğu, her kavramı, kendi asıl anlamıyla, hareket edene ve kendisine özdeş olmayana dek incelemektir.” Bu, *fenome-*

nolojinin yeni türüdür; bunun da yönelimi "içinde biriken, nesneleştirmeleri içinde donan enerji aracılığıyla özdeşlik zorunluluğunu parçalamak"tır. Bu, tuhaf ama verimli bir "özdeşlik aracılığıyla özdeş-olmamanın bilinci"ne varır. Böylece, Adorno'nun 1931'de ileri sürdüğü şey –düşüncenin bütünlük olarak gerçekliği kavrama yanılsamasından vazgeçmesi gerektiği– radikalleşmiş oluyordu ("felsefenin edimselliği"). Alman metafiziğinin eleştirisi, bütünlük metafiziğine tutulan bu bilinçli yası ortadan kaldırır.

III. – Özdeşliğin paralojizmini çözümlemenin yanlış tarzları: irrasyonalizmin eleştirisi

Fakat "Eleştirel Teori" felsefe tarihinde Özdeşlik felsefesine itiraz yönündeki ilk teşebbüs değildir: yine de bunu Özdeşliği eleştirme tarzları arasına yerleştirmek gerekir.

Gerçek ile rasyonelin, tekil ile tümelin özdeşliği yanılsamasını reddetmek, kurban edilen kutbu –varoluşu ya da tekilliği– ödünleme yoluyla aşırı değerlendirme teşebbüsünü içerir. Oysa, Eleştirel Teori'nin bu alternatifin olasılığına karşı durarak, bunu kasıtlı olarak reddetmesi çarpıcıdır. "Özdeşlikçiliğin" düşmanı olan Eleştirel Teori, bir *rasyonalizm* biçimine aynı kesinlikle gönderme yapar; Okul'un söz dağarında, hatta ünlü eserlerinin adına varana dek "Akıl" kelimesinin sıklığı belirtici özellik olarak buna kanıttır.

Tekilin bu değer kazanması öncelikle Kierkegaardcı varoluşçuluk biçiminde kendini gösterir. Kierkegaard (Feuerbach'ın ardından 1840'lı yılların Hegelci soluna paralel olarak) Özdeşliğe isyan bayrağını açmış kişi ola-

rak ortaya çıkar: Adorno'nun ilk önemli çalışmasının Kierkegaard'a ayrılmış olması bir tesadüf değildir. *Kierkegaard, Estetiğin Oluşumu* gerçekten de Eleştirel Teori'nin doğuşuyla zamandaştır (1933 yılında yayımlanmıştır, ancak doçentlik tezi olarak 1929-1930 tarihlerinde kaleme alınmıştır). Kierkegaard burada, dolaysızlığa olan aldatıcı inanca son çare olarak başvurarak, nihayetinde kısırlaşan özdeşliğin çürütülmesi diye kabul edilir.

Başka deyişle, meziyeti estetik alanın –"bir insanın dolaysızca neyse o olduğu", yoksa etik alanda olduğu gibi, bir şey haline gelmediği alanın– önemini ortaya çıkarmak olsa da, inanca "sıçrama"nın gerekliliğini ileri sürmüştür; bu inanç diyalektiğin estetik momentini "yaratılmış her şeyin basit dolaysızlığı" mertebesine indirger. Böylelikle, dolaysız olan, diyalektik oluş sürecinin estetik mayası olarak ortaya çıkmak yerine, fetişleştirilmiş olur. Böylece, tuhaf bir şekilde, Özdeşliğin bakış açısı en azından "nostalji" sıfatıyla korunmuş, hatta teşvik edilmiş olur. Yalnızca, "Hegel için evrensel tarih neyse birey olarak insan da Kierkegaard için odur." Maddi tarih dünyasıyla teması yitiren tekil ve tekbenci tarihselciliğin ve "öznelciliğin" değer kazanması buradan kaynaklanır. Dolayısıyla, somut öznenin bir tür ontolojisi biçiminde, inkâr edilen mutlağın *ersatz*'ı biçiminde idealizm yeniden işin içine girer. Her dolaysızlaştırma teorisinin zamansızlaştırmaya varması, tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) "zaman içinde varoluşun soyut olasılığı"na indirgemesi bunların yazgısıdır.

Bu eleştiride, "dolayımsızlığın" her bakış açısından, dolayımdan (*Vermittlung*) tasarruf edebilme yanılsamasına düşme uyarısını okumak gerekir; bu yanılsama düşünceyi,

Tinin Fenomenolojisi'ni başlatan "Bu"nun sözde somut evresine indirger. Bu nedenle, düşüncesinin öteki ucunda, *Negatif Diyalektik* Özdeşliği çürüttükten sonra, "Tekil de nihai değildir" diyerek yeniden onaylayacaktır. Bu demektir ki, "özdeşlik içinde yolunu yitirecek olan düşünmek", "çözümsüzlük karşısında" teslim olmamalı ve "nesnenin çözümsüzlüğünü özne için bir tabu" yapmamalıdır. "Bilmenin alnını çarpacağı" nihai terim yoktur, çünkü "var olan, var olduğundan daha fazladır", yani *dolayımlanmıştır* veya özüyle ötekine bağlıdır. Bütünleştirici özdeşlik savına meydan okumak için gerekli olan tekile referans, bedeli irrasyonalizm olan, bütünlükçü bir rasyonalizmin kılık değiştirmesi olan bir tekil kültü şeklinde hipostaslaşamaz.

Husserl'in fenomenolojisinin dikkate alınması da aynı eleştiri hattı içinde işin içine girer; Kierkegaard'ın somut içinde aradığı "ontolojik kesinlik" gerekliliğini eidetik düzleme aktarır. Burada, özdeşlik iradesi bilme fetişizmine varana dek uygulanırken diyalektik dolayımı boşaltır.

Özdeşliğin biçimciliğine itiraz, diğer yandan, Almanya'da *Lebensphilosophie* (Yaşam Felsefesi) tarafından temsil edilmektedir. Gerçekten de yaşam, her dolayımı aşan, Aklın iddialarını reddeden yüce somut, koşulsuz tekillik ilkesini cisimlemektedir. Horkheimer'in bu iddiayı (bir anlamda, Adorno'nun Kierkegaard'a karşı iddiasına simetriktir) eleştirmeye çalıştığını görmek örnek alınacak bir durumdur. Gerçekten de, "Yaşam"ın belirttiği bu mutlak dolaysızlık ilkesine referansın yanılsamasını ortaya çıkarmak temel önemdedir.

Dolayısıyla, 1934'te, Horkheimer'in "Çağdaş Felsefede Rasyonalizm Tartışması Hakkında" da Eleştirel Teori'nin

konumunu tanımlamış olması bir tesadüf değildir. Bu makale, "1900'den beri felsefede ve diğer kültürel alanlarda sürdürülen modern saldırılar"ı incelemektedir. Aslında, *Lebensphilosophen*'e ve Bergson'a dek varmak için Nietzsche'ye kadar uzanmak gerekir. Dar anlamda felsefi olarak, "idrak gücüne ve akıl yürütmeye karşı" buna başvurulur; "matematik biçime karşı" "ruh ve sezgi"ye başvurulur; "soyuta karşı" "organik biçim"e; "mekaniğe karşı" "hissedilir" olana, "canlı"ya başvurulur. *Leben* üzerinde ısrar, verinin hizmeti (*Dienst*) olarak sefaletin doğrulanması şeklinde yansır.

Bunun çekirdeği, yetkileri hem tartışmalı hem de göreceliliştirilmiş olan idrak gücüne karşı savunusudur. Başka deyişle: "Kavramsal kavrama tarzı, en önemlileri de dahil olmak üzere, birçok yaşam fenomeni karşısında başarısız kalır; dahası, kendi nesnesini imha eder." İrrasyonalizmin en önemli tezi demek ki şudur: "Düşünce, kendi nesnesini öldürme etkisine sahiptir." Öyle ki Akıl Yaşam için ölümcüldür; bu nedenle, Yaşam adına Yaşamın katili olma iddiasındaki Aklı gömmek gerekir!

Horkheimer, özdeşliğin rasyonalizminin "savunulamaz" karakterini gösterme meziyetinin Yaşam Felsefesi'nde olduğunu kabul eder: "Yaşam metafiziği ile felsefede ve psikolojide buna bağlı olan eğilimler, rasyonalist mitin üstesinden gelirler." Bunun meziyeti, "şeylerde bulunan yapıların düşünen ve gözlemleyen özneden kaynaklanmadığını, ancak nesnel olarak temellendirilmiş olduğunu" göstermekten ibarettir. Hatası ise, "veriye özgü yapının doğru şekilde olumlanmasını (...) dolaysız bir hakikate duyulan yanlış inançla karıştırmak"tan ibarettir. Dola-

yısıyla, bütün dolayımsızlık felsefesinin yazgısı bulunur (Adorno'nun Kierkegaard eleştirisinin yankısı): "Bilme ile nesne arasındaki aşılmaz gerilim"in ontik bir kesinlik içinde emilip dağılması ve teşhir edilen "özdeşlik felsefesi"yle suç ortaklığı. Nesneden yana bu güç gösterisi, özdeşliği altüst etmekten uzak durarak, onun iktidarına karşı bir isyandan başka bir şey değildir. Sonuç olarak: "Rasyonalizm ve irrasyonalizm, metafizik iddialarını karşılıklı olarak ortadan kaldırırlar." "Nesnenin içine düşüncesiz bir şekilde kendi kendine gömülme", nesnenin öznenin içine soyut gömülmesi kadar nafiledir.

Burada, genç Horkheimer'in Yaşam Felsefesinin gerçek kurucusu olan Arthur Schopenhauer'e gösterdiği çok erken eğilimi de hatırlamak gerekir. "Felsefeyle ilk temasını (...) ona borçlu" olduğunu itiraf edecektir (1970, bkz. *aşağıda*). Özdeşlik idolüne karşı bu içinden gelen güvensizliği ve "akıl ilkesi"nin sınırlarına dair gerçekçi duyuyu Frankfurtlu ustaya borçludur. Fakat özellikle veriye yönelik bu talep Akıl'dan nefret şeklinde hipostazlaşmaz: *Son söz*, geçersiz ilan etme mercii olarak Akılda olamaz.

Dolayımsızlaşma figürlerinin bu eleştirisi, bizi, zorunlu olarak, aşılması gereken ve *ikicilik* üzerinde kurulmuş bulunan rasyonalizm figürünün eleştirisine yöneltir. Çünkü, *tekçilik* (Özdeşlik ve Yaşam türleri altında) yanıltıcı olsa da, ikici temsil Eleştirel Teori tarafından da eleştirilir. Horkheimer burada Descartes'tan kaynaklı geleneği hedeflemektedir. "Rasyonalizm Tartışması" üzerine belirtilen yazıda ve "Metafiziğe Karşı Son Saldırı" üzerine 1937 tarihli makalede bunu gayet iyi belirtir. Buradaki merkezi tez, "dünyanın, düşünen töz ile genişleyen töz şeklinde iki

bağımsız alana bölünmesi"dir. Gerçek ile rasyonelin özdeşliği olmadığından, burada, iki düzlemin bölünmesiyle ve ikincinin bağıntılı olarak değer yitimiyle karşı karşıya geliriz; hissedilir gerçeğin anahtarı, analitik rasyonelliğin emanetçisi ve garantörü olan düşünen öznenin içine yerleşmiştir.

İkicilik, modern metafiziği tanımlamaya hizmet ettikten sonra, Kant'ta görüldüğü gibi, metafizik bilginin itiraz biçimini de edinmiştir. *Hakikat Sorunu Üzerine* yazı (1935) bunu net olarak ifade eder: Kartezyen felsefenin içinden geçtiği "bölünme" "klasik ifadesini Kant'ta bulur." Biçimsel özdeşlik kadar savunulamaz olan "hakikat karşısında bölünmüş bir ilişki" buradan kaynaklanır: Bu, zaten tek başına bırakılmış olan Özdeşlik kadavrasının *membra disjecta*'ları olan terimlere bir anlamda bir hayalet gibi musallat olur...

IV. – Pozitivizm eleştirisi

Modern pozitivizm ile pragmatizm, tıpkı bilimci bilgi gerekliliği ile metafizik hakikat arayışı arasındaki bu ayrılığın uç ifadesi gibi değerlendirilebilir. Eleştirel Teori'nin Aklın bu olgusal ve araçsal yazgısına karşı çıkması şaşırtıcı değildir. *Akıl Tutulması*, "aklın basit bir aygıta indirgenmesi"ni parça parça söker. *Metafiziğe Son Saldırı* üzerine yazı, aynı perspektif içinde, Viyana Çevresi'nin ve nüfuz alanının (Carnap, Neurath, Wittgenstein) mantıksal neo-pozitivizmini niteleyen "ampirizmin matematik mantıkla birliği"ni aynı perspektif içinde çürütür.

Kuruluş evresinde, 1930'lı yılların sonundaki bu sert felsefi polemik, sosyo-politik kozlarını otuz yıl sonra, yöntemlerle ilgili büyük tartışma sırasında ortaya koyacaktır (bkz. *aşağıda*, ikinci bölüm).

Pozitivizme yönelik bu sertlik hiçbir metafizik nostalji içermez. Horkheimer eski ontolojilerin çelişkilerini gösterme meziyetine sahiptir ve "geçerliliğini yitirmiş kimi ontolojilerin yapay ve çıkar güdücü yeniden doğuşu"na biçimsel olarak karşıt olduğunu ilan eder; özellikle de 1940'lı yılların sonunda itibar kazanmış olan yeni-Tommasoculuğa karşıttır. Sonuçta, mücadele ettiği yaşamın pragmatikleşme eğilimiyle gizlice işbirliği içindedir. Olumsuzluğun her inkârının yazgısı buradadır. Modern pragmatizm, pozitivizm ve Tommasoculuk, "çelişik her derde devalar"dan başka bir şey değildirler.

Geriye son büyük alternatif kalır: Bir ontolojiyi yeniden aktif hale getirmek için, "varlığın unutulması"na çağrı yaparak, (bir ontik üzerinde temellenen) bütün metafiziğin yasını tutan Martin Heidegger'in felsefesi. Frankfurt Okulu bir anlamda Heidegger'e çok yakındır: Onlar da aynı zamandaş koşula mensupturlar. Marcuse'ün, "Güncel Koşullarda Somut Bir Felsefe Olasılığı ve Zorunluluğu"nu (1929) ortaya çıkarmak için Heideggerci kategorilere yaslanmış olması şaşırtıcı değildir. Heidegger tarihsel dünyaya ontolojik bir temel, bir "kaygı" bakış açısı ve bir *praksis* felsefesi için dayanak noktası sağlar gözükmektedir (Marksçı bir toplum teorisiyle bunu ayrıntılandırmak hariç). Fakat, Marcuse'ün katıldığı şey, görmüş olduğumuz gibi, özdeşlik bakış açısıdır: Özdeşlik eleştirisine göre açıkça ortaya çıkan şudur ki,

"her derde deva" Heideggercilik Özdeşlik krizinin temel sorununu çözümleyemez.

• Özet olarak, Eleştirel Teori'nin şu konumda olduğu görülür:

– Bir yandan, Düşünce ile Gerçeğin Özdeşliğine ve etkisine dair Hegelci postulatın açmazını ortaya koymak: *Sistem*'in kapalılığı;
– Diğer yandan, ya nesne-kutbu üzerinde –bunun *etkisi* irrasyonalizmdir–, ya da özne-kutbu üzerinde –bunun da etkisi öznelliğin biçimciliğidir– ikircil bir yer değiştirme gerçekleştiren felsefi stratejilere güvenememek; son olarak, bir anlamda olumsuzluğu, terimler arasındaki tüm gerilimle birlikte söndüren ontolojik bir perspektife başvuruya da güvenmemek.

• Bu bilanço Frankfurt Okulu'nun felsefesini, önceki ve çağdaş söylemlerin konusal satranç tahtasına yerleştirmemize, aynı zamanda da kendi felsefi özdeşliğini –"olumsuz" da olsa– tanımlamak için cevap vermek zorunda kalacağı soruyu –teorik ve kopmazcasına tarihsel– denkleme katmaya hizmet etmelidir.

II. Bölüm

ELEŞTİREL TEORİ: ÖZDEŞLİK KRİZİNİN ÖZNESİ

Özdeşlik ile yanıltıcı çözüm tarzlarının paralojisini önceki inceleyişimizden, hem –irrasyonalist ve araçsal bütün dolayımsızlık stratejileriyle karşıtlık içerisinde– *rasyonel*, hem de –Özdeşlik dogmasını örtbas eden bütün stratejilerle karşıtlık içerisinde– *eleştirel* bir çözümün mümkün olduğu sonucu çıkar. Bu çözüm, özdeşlik krizinde bir özne ya da mercinin ortaya çıkmasıyla aynı anlamda artık zorunludur. "Eleştirel Teori" olarak adlandırılan böyle bir mercinin hem krizin ürünü olduğunu –aslında, kriz Eleştiri'nin varsayımıdır– hem de teorik oluşumunun aktif tarzı olduğunu anlayalım.

I. – "Eleştirel Teori"nin verdiği karşılık

Frankfurt Okulu'nun yol işaretlerini koyabilmekte önem taşıyan *Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori* (1937) başlıklı metinde Teori'nin bu yeni biçimi açıklığa kavuşur ve adaşlarından ayrılır.

Geleneksel kavramı içinde teori, "belirli bir bilgi alanı içeren ve bağdaşıklığını, birkaç önermenin mantıksal olarak tüm diğerlerinden çıkarsanması olgusunun sağladığı önermeler bütünü" olarak tasarlanmıştır. Böyle bir teorinin "gerçek karşısındaki" "geçerliliği," "bu ilkelerden çıkarsanan önermelerin olaylarla, olgusal verilerle çakışmasından ibarettir." Bu teoriyi tümellik terimiyle donatması gereken matematikleştirme ideali buradan kaynaklanır.

Özdeşlik aklına tezat olarak, teoride işleyen rasyonellik, kendisinin gerçeklikle ilişkisi sorusunu sormalıdır. Fakat bunu ancak biçimsel olarak açıklayabilir. Rasyonalizm ile ampirizm arasındaki klasik tartışma, aktif rasyonellik ile deneyimin karşılıklı ağırlıklarını değerlendirerek buna gayet iyi kanıt oluşturur. Teorinin koşullanmasını dikkate almak için gereken pozitivist-ampirist teşebbüse gelince, nihai kertede toplumsal düzenin parçası olan bu çelişkiyi şiddetlendirmeye varır yalnızca. Çünkü, "geleneksel teori anlayışı, işbölümü çerçevesinde, belirli bir düzeyde gerçekleştiği haliyle, bilimsel faaliyetten soyutlama yoluyla çıkarılmıştır." Dolayısıyla, bilimsel çalışmanın yanıltıcı özerkliğinin yanlış bilincini, toplumsal yaşamın geri kalanı karşısında ortaya koyar.

Teorinin toplumsal işlevine referansın Horkheimer'de koşullanmanın dışsal bir teorisi olarak ortaya çıkmadığını, fakat teorinin içinde işlev gördüğü şey olduğunu belirtelim. Toplumsal işleve yapılan referansın, demek ki, bizzat bilgi teorisinin bile merkezinde önemli bir etkisi vardır ve sonuç olarak bunun içinde bir devrim gerektirir.

> "Günümüzde (...) insan kendini tanımayı, Ezeli Logos olarak sunulan matematiğe dayalı doğa bilimlerinden öğrenemez; ancak akla yatkın bir düzen oluşturma kaygısından esinlenen ve bu kaygının egemenliğindeki eleştirel bir toplum teorisi içinde bunu öğrenebilir."

Fakat bu, otarşik bir düşünce tarzının esiri olarak kalan bir bilgi sosyolojisine indirgenemez. Burada, "eleştirel tutum" fikrini işin içine dahil etmek gerekir: "Bu tutumu geleneksel teori anlayışının karşısına çıkartan şey, nesnelerin farklılığından ziyade öznelerin farklılığıdır. Bu tutumu benimseyenler açısından, toplum içinde gerçekleştirilen çalışmanın sonucu olan olgu verileri, bilim insanı için olduğundan daha az düşünme alanının dışındadır..." Başka deyişle: "Eleştirel düşüncenin varlık nedeni, günümüzde, bu gerilimin gerçekten aşılmasına kalkışmaktır; doğal olarak kendiliğinden, makul, hedeflerinin bilincinde birey ile çalışma sürecinin içerdiği ve bütün toplumsal yapının üzerinde inşa edildiği ilişkiler arasındaki karşıtlığı ortaya koymaya çalışmaktır." Demek ki yalnızca toplumsal veriye "uygulanmak" söz konusu değildir insan-dışı toplumsal bir gerçeklik içindeki kendi içerimini içeren şeyi teorinin kendisi için düşünmek söz konusudur.

Önceki bilgi teorisinin düşünme bütününün (bkz. Bölüm I) Eleştirel Teori için *düşünümselliğin* yeni bir biçimine erişmeyi sağlayacak kazanç olması gerektiği anlaşılır. Önceki bütün çelişkiler "geleneksel" olarak adlandırılan teorinin açmazlarından kaynaklanıyordu: "Eleştirel teori" ise "yerleşik toplumsal düzende kendisine atfedilen rolü oynamakla yetinmez." Bundan böyle, gerçekliğin

"bu düzenleyici faaliyetini aşan hedefleri kendinden çekip çıkarma" iddiasıyla, "idealizm"in tehdidi altında değil midir?

"Deneyim"i düşünmenin yeni ilişkisi burada işin içine girer: "Belirli bir çıkar"ın öne sürdüğü –özellikle "akla ve kolektivitenin çıkarlarına uygun toplumsal bir örgütlenme fikri"nin yönlendirdiği– Eleştirel Teori, insan çalışmasında mevcut yapılara bel bağlayabilir. Meşruluğunu buradan almaktadır; aynı zamanda da, geleneksel teorinin "başka türlü bir uzantı olmadan benimsediği" gerçekliğin eleştirisini mümkün kılmaktadır. Gerçekten de, "gizli yüzü ortaya sermeli"dir.

Böylelikle, –Marx'ın *Kutsal Aile*'deki sözüyle– "her türlü gerçeklikten yoksunluk sertifikası"nı bildiren ütopyayla, teknolojik ve araçsal idealle eşit mesafeye yerleştirilmelidir, çünkü "hiçbir somut gerçekleşmeye baskın çıkamaz." Fakat, "toplumun global dönüşümünü hedefleyerek" –kendine özgü enerjisini çekip aldığı "çıkar"– "bağlı olduğu mücadeleleri yoğunlaştırma" etkisine sahiptir. Kendine özgü doğasını açıklayan şey, dönüşümün bu etik "belirlenimi"dir. Kısacası, Eleştirel Teori "karşıtlamalı"dır; toplumsal dayanaklarıyla diyalektik içinde ele alınan gerçekliğin yasalarını açıklama yönündeki genel teorik gerekliliği korusa bile "geleneksel" değildir. Tarih içinde değişimi "gerçekleştirme" eğilimi içindedir.

Paradoks şudur ki, Horkheimer "bütün olarak ele alınan eleştirel teori için geçerli ölçütler yoktur" diye ileri sürmektedir. Bundan şunu anlamalıyız: "Kendini tanımladığı toplumsal adaletsizliğin ortadan kaldırılmasında kitlelerin çıkarından başka hiçbir özgül merciye sahip değildir."

Bu "çember"i, özellikle, rasyonel ve tarihsel düzlemli Eleştirel Teori'nin iddiası olarak düşünmek gerekir.

II. – Eleştirel karar ve felsefi etkileri

Eleştirel Teori özdeşlik çemberinin çözüme bağlandığı öznedir. Dolayısıyla gerçek bir teorik hükümranlık edimidir ve bu sayede felsefe tarihin içinde işler: Eleştiri, genç Marx'ta olduğu gibi,[1] özdeşlik aldatmacasını ortaya koyarak kendini meşrulaştırır ve böylelikle tarihsel dünyanın dönüşüm zorunluluğunu ortaya koyar.

Bu, Eleştirel Teori'nin rasyonalizmi yenileyerek onaylayacağı anlamına gelir. Akıl teriminin geri dönüşü elbette rastlantısal değildir: Aydınlanma'nın *Sapere aude*'sine göre *Akıl*'ın kesin olumlanması dışında eleştirel kurtuluş yoktur. Bununla bağlantılı olarak, Aklın bu uygulanması olumsuzluk öğesi içinde gelişip açılacaktır, çünkü tarihin diyalektik olasılıklarını işletmek için tarihi çalıştırmaya hizmet edecek olan şey özdeşlik uykusundan uyandırılmış olan gerilimin ta kendisidir; bu da gerçek *praksis*'e açılır. Fakat bu, diyalektik yörüngede kalma anlamına geri döner: Tarihsel dünya kendini dolayımsızlık içinde vermez, ancak *dolayımları* dolayısıyla kavranılabilir. Son olarak da, Eleştiri, mutlak erkli Veri'nin dogması olarak değil, oluşturulması gereken tarihsel içerik olarak, eleştiri çabasının nesnel bağdaşığı olarak düşünülen *mater-*

1) Bkz. P.-L. Assoun, G. Raulet, *Marxisme et théorie critique*, *a.g.e.*, Bölüm 1.

yalizme dayanır (Benjamin'in sözünü ettiği "materyalist tutum").

Bu dört anahtar terimle birlikte –akıl, olumsuzluk, dolayımlama, materyalizm– eleştirel uzamın dört ana yönüne sahip oluruz. Fakat, bu sorunsalın zorunlu kör noktasını da ayırt ederiz: Tarihin Logos'unun fethine kendi kararıyla atılmış olan eleştiri ister istemez *başkalık* içinde işler. Ancak, ona bir çehre kazandırarak kendi kendini sınırlandıran bir belirlenim hakkı vermeden, dönüşüm yoluyla kendi olumsuzlama buyruğunun sonsuzluğuna güvenebilir. Veriyle uyumu hiçbir şey garanti edemez, çünkü nesne özneyle bağıntılı değildir. Bu nedenle, toplumsal nesnellikle buluşmayı bilim aracılığıyla gerçekleştirerek eleştirel nesnelliği inşa etmek gerekecektir.

III. – "Eleştirel Teori"nin mutasyonu

Son yirmi yılda Eleştirel Teori Jürgen Habermas'la birlikte içsel bir yeniden-ayarlanma yaşayacaktır. 1950'li yıllardaki ilk makalelerinde Habermas Eleştirel Teori'yi çıkış noktası olarak gösterse de, 1960'lı yıllara doğru gelirken, bunun işlevini değiştirme ihtiyacı duyar; *Teori ve Pratik*'teki ilk makaleler buna kanıttır. Bu evrim, yöntemsel ve epistemolojik problemlerin belli bir sınıfının ortaya çıkışıyla görülür ve Eleştirel Teori'nin güncellenmesini gerektirir. Böylelikle, toplumsal bilimlerin evriminden doğduğu haliyle teorinin sosyo-politik praksisle eklemlenmesini doğrulamak mümkün olur. Gerçekten de, "eleştirinin bilimselleşmesi" mümkün kılınabilir; ki eski tarz Eleştirel

Teori korunursa bu tür "bilimselleşme" tehdit altında gözükmektedir. Yine böylelikle, tarihsel-toplumsal durumu aydınlatmanın aracı olarak Eleştirel Teori'nin verimliliğini yeniden kanıtlamak mümkün olur. 1965 tarihli *Antrittsvorlesung*, çeyrek yüzyıl kadar önce Horkheimer'in açılış dersinden itibaren Okul'un felsefi sorunsalının evrimini değerlendirmeyi mümkün kılar.

Bu yeni figürün, bir kriz deneyimine cevap gerektirdiğinden, ilkinin meşruiyeti içinde varlığını sürdürdüğünü anlamamız gerekir. Fakat bu figür, bundan böyle insanlar arası ilişkiye özgü karakterin büyüyen bilinmezliği olarak tanımlanır: Tercümesi çok güç olan *Naturwüchsigkeit* teriminin belirttiği şey budur. Bu terimin dengini oluşturmadaki bu güçlük tamamen işlevinden kaynaklanır ki bu da, doğaların karışımını terimin kendisiyle belirtmekten ibarettir: En önemli etkisi, doğal ilişki ile insan ilişkisi arasındaki niteliksel farklılığın doğanın bir fenomeni olarak ele alınmasından ibarettir. Sorun, yeni türdeki Eleştirel Teori'nin, *Naturwüchsigkeit*'in bu yazgısını tersyüz edecek şekilde, krizin bu yeni yüzü karşısında nasıl belirlenebildiğidir (bu durum, araçsal aklın eleştirisine doğru evrimi varsayar, bkz. *aşağıda*, Üçüncü Kısım, Bölüm VI).

Dolayısıyla bu, epistemolojik ve toplumsal arenaya inmek için, kelimenin gerçek anlamında *kendini sınamak* için kendi felsefi "güzel ruh"unu yitirmesi gerektiğini varsayar. Böylelikle hermenötik bilimler aracılığıyla "özdüşünüm" birinci plana geçer. Bu, bilme faaliyetlerinin toplumsal süreçle bağının bilincine varmaktır. Eleştirel Teori, bir anlamda, bu düşünümsel noktaya gelip yerleşir.

Dolayısıyla Eleştirel Teori'nin felsefi özerkliğini yitirdiği söylenebilir: Eleştirel Teori yalnızca özdeş-olmadığını ileri sürmeye çalışmakla kalmamakta, bilimlerin eleştirel ve hermenötik düşünüm hareketi de olmak zorundadır. Böylelikle "pratik rasyonellik" eğilimini onaylamaktadır.

Bağlantılı olarak, Habermas'ta, bilginin bir "çıkar"ı fikri radikalleşmiş bulunur.

Ama bu arada, Eleştirel Teori'ye kendine özgü bir ağırlık yüklendiği görülecektir: Etkileşimin toplumsal mantığının "eleştirel bilim" tarafından dikkate alınması. Habermas, insan türünün üremesinin ve kendi kendini oluşturmasının, yani *çalışma* ile *etkileşimin* bazı temel koşullarına bağlı temel yönelimleri "çıkar" olarak adlandırır. Örneğin, bilgiyi oluşan bir toplumsal "çıkar"a tabi olmak, onun da belirttiği gibi, "ampirik belirlenimlerin doğalcı indirgenmesini savunmak" değildir, "tersine, böyle bir indirgemeyi önlemesi gerekir." Bu, gerçekten de, tarihsel bir *a priori* tarzında işler.

Ayrıca, "özgürleştirici bilgi çıkarı" fikrini ortaya atmak için 1940'lı yıllarda "iki akıl" –sırasıyla "araçsal" ve "nesnel" denir (bkz. *Akıl Tutulması*)– arasında Horkheimer'in ileri sürdüğü karşıtlığı yeniden ele almayı sağlayan budur. Böylece, "geleneksel teoriler"in karşısında duran bir Eleştirel Teori yerine, gerçek bir "transandantal pragmatizm" yaratılmış olur.

Burada, tam anlamıyla –bilgi teorisine uygun sıfat olan– "bilgikuramsal" yanın sınırına varırız. "Eleştirel Teori"yi nitelemek için, saf bilgi teorisine heterojen gibi gelen terimleri, özellikle *tarih* ve *toplum* kelimelerini dahil etmek zorunda kaldık. Fakat, geleneksel bilgi teorisi kav-

ramının, eleştirel tutumun etkisi altında, böyle bir bölünmenin biçimciliğini ifşa etmeye dönük "içpatlama" etkisi tam da burada görülür.

Fakat, ayrıca, bu düzeyi kendi içinde ve öncelikle incelemekte haklı olduğumuz da onay görür; çünkü bir toplumsal bilgiyi ya da bir tarih felsefesini varsaymış olsaydık, Eleştirel Teori'nin teşhir ettiği biçimsel teorinin alışılmış yoluna düşme tehlikesine maruz kalırdık. Hegelci Özdeşlik paralojizminin eleştirisi önemli bir sınav olmaya devam etmektedir.

Şu an için, bu pusulayla ve bu kozlarla donanmış olarak, Eleştirel Teori'nin, kendi "tutum"unun etkilerini ama aynı zamanda da çelişkilerini deneyimlediği "toplumsal malzeme" üzerindeki sonuçlarını takip etmemiz gerekir.

İKİNCİ KISIM

TAHAKKÜM ELEŞTİRİSİ: FRANKFURT OKULU'NUN SOSYO-POLİTİKASI

Söz konusu geçişi Okul'un *felsefesinden* toplumsal *bilime* katkısı yoluyla açıklamaya çalışacağız. Tanımsal olarak bu karşıtlığın herhangi bir yararı olsa bile temelde yanıltıcıdır; çünkü özellikle bir bilimin anlam oluşturduğu şeklindeki pozitivist ideali eleştirel yaklaşım reddetmektedir. Dolayısıyla, daha ziyade eleştirel projeye özgü ve onun tarafından dayatılan bilimsel bir hevesten söz etmek gerekir. Bilimsel hevesin eleştirel projeye eklemlenmesi, (işlemsel merci olarak ET diye belirtilebilecek Eleştirel Teori mercii içinde yerleşmiş kalan) yönlendirici fikrini olmasa da alanını toplumsal bilimlerin sağladığı bir araştırma programıyla mümkün olur.

Bağlantılı olarak, bu projeden doğan "eleştirel sosyoloji" izole bir blok oluşturmamaktadır: "Eleştirel sosyoloji", bir yandan Marksizm, diğer yandan psikanalizden oluşan iki "köşe taşı"na göndermede bulunarak anlaşılır ancak (toplumsal eleştiri iktisadında bu iki referansın hiyerarşisi, hatta güç ilişkileri üzerine bkz. *aşağıda*). Burada "doktrinler" değil, Eleştirel Teori ile (sosyolojik) araştırma alanı arasında ikili dolayımın zorunluluğu söz konusudur. Sonuçta, bütünselliği ve dengesi içinde, Eleştirel Teori'nin

(bilimsel) bir tahakküm eleştirisi olma eğilimini somuta dönüştüren de bu sistemdir.

Dolayısıyla, iki gönderme-dolayımın kullanımını belirlemek için ampirik araştırma alanından yola çıkmak gerekir; bu bize tahakküm eleştirisinin hedefi hakkında bir bakış kazandıracaktır.

III. Bölüm

ELEŞTİREL SOSYOLOJİ

Frankfurt Okulu'nun sosyolojisinden ne ölçüde söz edilebilir? Eleştirel Teori'nin nesnellik tutumu formunun altüst olmasını gerektirdiği anlaşıldığında bu soru sorulur. Ama aynı zamanda Enstitü'nün projesi, oluşmuş alanlara referansta bulunarak iyi kötü deşifre edilir... Örneğin, Enstitü, bizzat adından yola çıkarak *Sozialforschung*'la ilgilenmiyorsa, prensip olarak neyle ilgilenir? "Toplumsal araştırma" ya da "toplumsal"a yönelik araştırma terimi altına neyin yerleştirilmesi gerektiğini anlamamız gerekir.

Bu *Sozialforschung* kavramının Okul'un yaklaşımında nasıl evrim geçireceğini görmek aydınlatıcıdır; şöyle ki, sosyolojinin *verili* olarak ileri sürdüğü şey sonunda bir *problemi* belirtecektir. Bilimsel disiplin olarak sosyoloji toplumsal olguyu sabit bir konu olarak varsayar, *Sozialforschung* Eleştirel Teori'nin hizmetindeki işlevi sayesinde neyin toplumsaldan ve "olasılık koşulları"ndan kaynaklandığını bilme sorununu gün ışığına çıkaracaktır; Kantçı ayrıma uygun olarak, *quid facti* bakış açısının üzerine *quid juris* sorusunu koyar.

Fakat, tersine, toplumsal olgunun toplumsal felsefe içinde eriyip gitmesini kapsamaz. Okul'un çalışmasının bütün orijinalliği, "sosyoloji bilimi"nin ve Eleştirel Teori'nin iki düzleminde yer değiştirmek ve bu muğlaklığı verimli bir bulgusal bakış açısına yükseltmektir. Dolayısıyla, *stricto sensu* sosyolojik projeyi, dolaysız biçimde, ardından düşünümsel-eleştirel biçimde oluştuğunu görmek amacıyla harfiyen ele almak uygun düşer. Sanki, Eleştirel Teori denen bu "ruh"a bir beden vermek için, Okul bir sosyoloji tarihi bölümü yazmak zorundaymış gibidir.

I. – Eleştirel yöntembilim olarak "Sozialforschung"

Öncelikle Frankfurt Enstitüsü'nün başlangıçta en pozitif açıdan, yani *iktisadi* açıdan sosyoloji tarafından belirlendiğini belirtmek gerekir. Horkheimer'le birlikte felsefi çizginin baskın çıkacağı 1930 kopuşundan önce ekonomistler egemendir. *Sozialforschung* bundan böyle toplumsal kendiliklerin ekonomik dokusunu inceleme şeklindeki dar anlamda anlaşılabilir. Bilimsel sosyolojinin çeşitli teşebbüsleri aynı dönemde bu disipline doğru ortaklaşa yönelirler.

Gerçekten de 1920'li yılların başında büyük sosyolojik girişimlerin üretildiğini (Durkheim, Weber, Marx) ve bilimsel bir sosyoloji umudunun asla bu kadar kesin bir şekilde belirgin olmadığını hatırlamak gerekir... Göndergelerinden biri Marksizm olan bir toplumsal bilim fikri, Alman sosyal-demokrasisinden kopan hareketlerin geri kalanının

etkisiyle, başka şeylerin yanı sıra, burada doğar. Enstitü'nün ilk müdürü Grünberg Marksizmi *Socialwissenschaft*'ın ayrıcalıklı modeli olarak görür, ama böylelikle Marksizmi bilimsel ve hatta tümevarımcı bir yöntembilime indirgeme eğilimi içindedir; ki pozitivist bir eğilim olmadan bu olmaz.

Aynı dönemde, Enstitü'nün destekçisi Félix Weil tezini sosyalist planlama üzerine yapar (1921). Bu pozitivist ve ekonomist eğilim Enstitü'nün belli başlı sosyoloğu Karl August Wittfogel'in Çin (1926-1931) üzerine incelemelerinde görülür ve bunlar ünlü *Çin'de Ekonomi ve Toplum* incelemesine varır.

Aslında Enstitü Weimar Cumhuriyeti'nin başlangıcında Almanya'da kurulan bu türden sosyolojik araştırma merkezlerinin bir örneği olarak görülebilir. Bununla birlikte, Frankfurt'un yaklaşımı, sosyolojik kategorilerin özellikle cüretkâr nitelikte *eleştirel kullanımıyla* diğerlerinden ayrılır.

Henryk Grossmann'ın adı anılabilir. Grossmann savaştan önce Krakov ve Viyana'da ekonomi öğrenimi görmüş, Viyana'da marjinalist Böhm-Bauwerk'in öğrencisi olmuş, Polonya'da istatistikçi olarak görev yapmış, 1921 sayımından sorumlu olmuş, ardından 1922-1925 arasında Varşova'da ekonomi profesörü olmuştur. *Kapitalist Sistemin Birikim ve Çöküş Yasası*'nı (1929) yazmıştır. Diğer önemli ekonomist, Friedrich Pollock olur. *Sovyetler Birliği'nde (1917-1927) Ekonomik Planlama Deneyimleri*'nin (1929) yazarı Pollock, Grossmann'ın görüşlerine muhaliftir.

Bu temelde, Enstitü'nün başından itibaren, Grünberg'in yönetiminde, sosyolojik olgulara ampirik yaklaşım yöntemi yerleşir. Fakat öncelikle işçi hareketinin tarihi üzerine

belgeler bir araya getirilir. Horkheimer'in söyleyeceği gibi, bu yaklaşım, tarihsel görünümü altında ele alınan "maddi sosyoloji"ye bağlı olan "İktisat Tarihi Okulu geleneği"ne (1931, *a.g.e.*) dahildi.

Dolayısıyla, Eleştirel Teori'nin sosyolojik yönteme damgasını vuracağı dönüşümü anlamak temel önemdedir. Bu önemli dönüşüme ad dönüşümü eşlik eder: Sosyoloji kürsüsü "toplumsal felsefe" kürsüsü olmuştur ve Felsefe Fakültesi'ne nakledilmiştir. Fakat burada, tam anlamıyla "felsefi" olacak sosyolojik projenin bir sapmasını görmek yanılgı olur: Bu, daha ziyade, terimin kesin anlamında sosyolojik bir projedir, ancak yeni bir epistemolojik amaçla donanmıştır. Gerçekten de sosyoloji ile toplumsal felsefe arasındaki ikiliği aşmak söz konusudur: *Eleştirel Teori'nin sosyolojik nesnellik üzerindeki önemli etkisi* bizzat buradadır.

Sosyolojide egemen olan bu ikici temsile göre, bir yanda "insanların birlikte yaşamalarının farklı somut biçimlerini", yani "toplumsallaşmanın somut biçimlerini" inceleyen sosyolojik "disiplin" vardır; diğer yanda ise, "gerçeklik derecesi üzerinde" ve "bu fenomenlerin değeri" üzerinde spekülatif olarak karar veren "toplumsal felsefe" vardır. Eleştirel Teori'nin savunulamaz diye bildirdiği şey bu "görme tarzı"dır. Toplumsal felsefe "toplumsal bilimin problemlerinin rezervuarı içinde depodaymış gibi kalma"malıdır, "büyük prensipler"in kısır bir hazinesi gibi olmamalıdır. Toplumsal felsefe bunun karşısına "felsefi teorinin ve uzmanlaşmış bilimsel pratiğin daima diyalektik olarak katıldığı bir gelişme fikri"ni çıkartır. Başka deyişle, "tümele, 'öz'e yönelik teorik müdahale olarak

felsefe, tikel araştırmalara canlandırıcı itkiler vermeye muktedirdir."

Ne var ki burada teori ile ampiri'nin işbirliği zorunluluğunun basitçe hatırlatılması –sonuçta bu bayağı bir şeydir– söz konusu değildir. Burada, toplumsal boyut dolayısıyla görülen, özdeşliğin Büyük Krizi ile antropolojik bağıntısı işlemektedir. Gerçekten de, toplumsal felsefe "basit bireylerle değil," devlet, hukuk, ekonomi, din gibi toplumsal yaşamın biçimlerine katılan "bir topluluğun üyeleri oldukları ölçüde insanların yazgısıyla" ilgilidir. "Tikelin belirleniminin tümelin yazgısı içinde gerçekleştiği" Hegelci temsile uygun olarak, bireyselliğin kendi varlık anlamı "Kolektif Bütün" tarafından gerçekleştirilir. Sanki birey/toplum uyumluluğu gerçek ile rasyonelin yapısal uyumluluğunun sonucuymuş gibi cereyan eder her şey.

Frankfurt Okulu'nun toplumsal felsefesi, demek ki, Hegelci bakış açısını, mirasını üstlenerek sorunsallaştıracak durumdadır. Bu, "toplumsal felsefenin konumu, prensip olarak, bu felsefenin dağılmasından ve bilginin fiili durumunun ardına çekilmeden düşünce olarak yeniden oluşturmanın imkânsızlığından yola çıkarak anlaşılabilir"den başka nedir ki? Gerçekten de, Hegel'den itibaren, bireysellik ile toplumsal bütünlük arasındaki bağ parçalanmıştır. Bu parçalanmayı toplumsal felsefe, bir anlamda toplumsal düzenin içinde Özdeşliğin parçalanmasının izi olarak göz ardı edemez. Fakat toplumsal felsefe toplumsal bütünlük içinde bireyin bu "çehre değişimi" imkânı sorusunu yepyeni bir tarzda sormaktadır.

Sosyolojik pratik açısından bunun somut anlamı nedir? Horkheimer'in açılış konuşmasında duyurduğu

Enstitü'nün ilk çalışma teması tercihi bunu gayet iyi açıklamaktadır. Özel bir grubun, Weimar Cumhuriyeti Almanya'sında kalifiye işçilerin ve memurların toplumsal zihniyetini incelemek söz konusudur. Bu projenin neden basit bir ampirik sosyoloji çalışmasıyla ya da "toplumsal psikoloji" çalışmasıyla ilgili olmadığını anlayalım; bunun nedeni, verili bir malzemeyi test etmekten ziyade, temeldeki bir teorik problemi, yani "toplumun ekonomik yaşamı, bireylerin psişik gelişimi ve kültürel bölgelerdeki dönüşümler arasındaki ilişki sorunu"nu deneysel olarak aydınlatmak söz konusudur. Bu üç sürecin ilişkisi, ruh/beden ilişkisi şeklindeki eski metafizik sorunu, ideoloji ile ekonomi arasındaki ilişkiler sorunuyla gençleşmiş olarak gerçek biçimde formüle etmeyi sağlar. Felsefi olduğu bilinen bir sorunun form bularak toplumsal düzleme nasıl aktarıldığı burada daha olup biterken kavranır:

> "Herhangi bir dönemde belirli ülkelerdeki falanca toplumsal grubun ekonomik süreçteki rolü, bu grup üyelerinin psişik yapısının dönüşümü ve toplumsal bütünlük içinde bütün olarak ele alınan ve bu bütünlük tarafından üretilen bu psişik yapı üzerinde etkide bulunan fikirler ve kurumlar arasında ne tür ilişkiler saptanabilir?"

Buradan yola çıkarak, bu ilişkiyi ele alınan grup üzerinde test etmeyi sağlayan bir *yöntembilim* ya da düzenek hazırlanabilir. Bu yöntem şunu öngörmektedir:

1- İstatistiklerin, raporların ve örgüt belgelerinin kullanılması.

2- Soruna dair sosyo-psikolojik literatürün incelenmesi.

3- Özellikle, araştırma hipotezleri ile gerçeklik arasında sürekli bağlantıyı sağlayan sorular dizisi. Gerçekten de, Erich Fromm'un sorumluluğu altında, eğitim, sanayinin rasyonelleştirilmesi, savaş perspektifi, devletin içinde gerçek iktidarın yeri temaları etrafında toplumsal çevrenin kavranışını ortaya koyacak şekilde düzenlenmiş yaklaşık üç bin soruluk bir dizi işçilere dağıtıldı ve yazılı olarak not edilen cevaplar sıkı bir analiz çalışmasına tabi kılındı.

Bu inceleme hiç yayımlanmamış olsa bile, Alman sosyolojisinin tarihinde yöntemin olgunlaşmasında bir evreyi belirler. Fakat asıl anlamı Frankfurt projesinin doğuşu açısından kendini gösterir. Gerçekten de burada sosyolojik çalışmanın içinde Eleştirel Teori'nin kiplikleri somut olarak kavranır. Bu, üç zamanlı mantıksal bir sekans içinde özetlenebilir:

1) Birinci olarak, genel teorik problem sosyolojik bir açıklığa kavuşma sorunuyla ilişkidedir;

2) Karşılaştırma, toplumsal felsefe türsel sorusunu sosyoloji dili içinde belirli bir problemin bağlamına oturtma ya da tercüme etme imkânı sağlar;

3) Bu soru bir kez formüle edildiğinde, *ad hoc* bir işleyiş yöntemi düzenlenmiş olur.

Böylelikle, bu sosyolojik çalışmanın gerçek amacı görülmektedir: Hedefi, Eleştirel Teori tarafından formüle edilmiş bir sorunu deneysel olarak doğrulamaktır. Böylelikle Eleştirel Teori kendine, toplumsal gerçeklik alanına müdahale etmesini sağlayacak bir anlamda deneysel bir yapı

sağlamaya çalışır. Böylelikle, pozitif açıklama projesinin taşıyıcısı temeldeki eleştirel proje olur. Bu, Horkheimer'in önerisini anlamayı sağlar:

> "Onlara özgü büyük felsefi sorunları en incelikli bilimsel yöntemler aracılığıyla takip etmek, çalışma boyunca soruları konuya bağlı olarak belirtmek ve dönüştürmek, Evrensel bakış açısını yitirmeden yeni yöntemler bulmak." (1931, *a.g.e.*)

Bu ilk çalışma, demek ki, "tümel ile tikelin, teorik proje ile tek başına varlığın iç içe geçmesine bağlı (...) toplumsal felsefeye özgü güçlüğü" ifade eder. Fakat Frankfurt Okulu'nun eleştirel sosyolojisi bu açıklık içinde işlemeyi seçmiştir.

II. – Toplumsal-eleştirel konu: otorite

Fakat Eleştirel Teori'nin bu ilk somutlaşması, konjonktürel nedenlerle olduğu kadar[1] temeldeki nedenlerle de uzun sürdü. Ampirik araştırmanın ve pozitivist bilincinin şekillendirdiği alanda pek de rahat olmayan Eleştirel Teori, gerçek hedefi açısından kendini deneysel olarak *test etmeye* özlem duymaktadır: Birey ile toplumsal bütünleştirici merciler olan "kurumlar" arasındaki eklemlenmenin olasılık koşullarını anlamak. Bu düğümlü noktayı test etmeyi sağlayan temayı saptamak gerekir: Eleştirel Teori bunu *otorite* kavramı içinde adlandırma yolunu seçmiştir.

1) Bkz. Jay, *a.g.e.*, Bölüm IV.

Deneysel bir beden içinde cisimleşme yönündeki bu ikinci teşebbüsüne, Enstitü, "teşhis koymaya" çabaladığı toplumsal krizin baskısına maruz kalırken girişilmiştir. Gerçekten de 1936 yılında, Enstitü Avrupa'da, ardından da Amerika'da sürgüne gitmek zorunda kaldıktan sonra *Studien über Autorität und Familie* çıktı. Böylelikle, Eleştirel Teori'nin test ettiği tahakkümün meşrulaştırılması yönündeki problemi güncelleştirme görevini tarih üstlenmiş oluyordu. Dahası, kullanılan bilginin özü Avrupa'dan derlenmişti (Andries Sternheim'in yönetiminde).

Eleştirel sosyolojik yaklaşımın çıkış noktasının, önceki soruşturmada olduğu gibi toplumsal dokunun sınırları belirli bir *olgusu* değil, sınırları belirsiz bir *fenomen* olduğunu saptamalıyız. Gerçekten de, "insanların bütün ilişkileri ve tepkileri otoritenin etkisi altındaysa", Horkheimer'in teorik hazırlık çalışmasında ("Otorite ve Aile") belirttiği gibi, eleştirel sosyolojinin saptaması gereken toplumun bütünleştirici dinamiğinin doğasını ortaya çıkaran nedenlerle önceden çözülmesi gereken bir tanım verilemez:

> "Kavramlar, toplumsal yaşamın tek tek momentlerini tarihin bütünü içine dahil edecek şekilde belirlendiğinde, (otoritenin) genel tanımı ister istemez gevşek tanımlardan biri olur... Toplum teorisinin temeli olan genel kavramlar, teorinin tikel ya da tümel diğer kavramlarıyla ilişki içinde, yani belli bir teorik yapının momentleri olarak ancak asıl anlamlarıyla kavranabilir."

Bu otorite incelemesinin tek başına bir fenomene gönderme yapmadığına, fakat özünde, otoritenin özellikle

adlandırdığı şeyin, bu dolayım aracılığıyla kavranan toplumsal bütünleştirme süreci olduğuna dair bir uyarıdır bu. Otorite kavramı ille de homojen değildir: "Genel kavram" olarak "kavramın tarihsel değişimlerin ardından edindiği karşıtlamalı anlamlı öğeler" içerir. Geriye, *bu* fenomenin toplumsal teoriyi somutlaştırmakta neden ayrıcalıklı gözüktüğünü bilmek kalır. Çünkü, "dayatılan düzenlerin ya da yabancı iradelerin bağımlılığı içinde yaşamanın düşünce ya da eylemine, mevcut haliyle mevcut durumu onaylama yetisini, entegre olma ya da boyun eğme yönündeki bilinçli ya da bilinçsiz yeteneği" işlevsel olarak belirtir. Bireyselliğin kültürel bütünlüğe katılımı olarak anlaşılan toplumsallaşma sürecini kavramayı dert edinen Eleştirel Teori için bunun bir kerteriz noktası nasıl oluşturduğu anlaşılır. Bireyin ve toplumsal bütünlüğün özdeşliğinin verili varsayıldığı yerde, ikisi arasındaki her bağın çürütüldüğü yerde otoritenin problem oluşturmaması anlamlıdır. Bu ikisi arasında, özdeşliğin verili olmadığı ama "tedrici ilişkilerin yanı sıra (...) yapay olarak sürdürülen ilişki ve temsiller fikrini de temsil edebildiği" yerde, kendini *eleştirel* problem olarak, "kabul edilmiş bağımlılık durumu" olarak ortaya koyar. "Esaret" ile "özgürlüğün" ikili karşıt potansiyelliği onda içerilmiş olur.

Dolayısıyla, "verili bir bağımlılık ilişkisinin fiilen onaylanmasının (...) söz konusu dönemde insanlar tarafından eşitsiz biçimde geliştirilen yetilere gerçekten denk düşüp düşmediğini ve dolayısıyla nesnel olarak uygun olup olmadığını, insanların (...) erişilebilir iktidar ya da mutluluk miktarını birbirlerinden çalıp çalmadıklarını ya da böylelikle, kendileri ya da insanlık için bu miktarı elde etmeye

katkıda bulunup bulunmadıklarını yanıtlayabilmek" için "her toplumsal durumu bütünlüğü içinde" analiz etmek gerekir.

Bu durum, otorite ve akıl diyalektiğinin incelenmesine götürür; bu da, otoriteye hemen hak vermemeyi –ki bu, kelimenin tam anlamıyla kurulu düzene hak vermeye yol açar–, aynı zamanda da liberter bakış açısında olduğu gibi, otorite ve aklı iyilik ve kötülük olarak karşı karşıya getirmemeyi gerektirir. Özdeşleştiriciliğe karşı ve Özdeşliğin nostaljik ikiciliğine karşı, tarihin kendisi gibi kurnaz bir otoritenin yaşayan diyalektiğine kesin olarak başvurmak gerekir; böylece otorite, Akıl adına *meşruiyet* gerekliliğini talep edebileceği gibi baskıyı onaylayabilir de.

Nihayet bu olgunun bu diyalektiğin deşifre edildiği anahtar kurum alanında, yani *ailede de* doğrulanması gerekir (*İncelemeler* başlığında bu iki kelimenin eşleşmesi buradan kaynaklanır).

Bu tanımlanmış ereklilikleri, *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler*'in, klasik sosyolojik monografiler karşısında kendini belli eden söylemsel bir nesne olarak sunduğunu da saptamak gerekir. Bu önemli yekun (900 sayfayı aşkın cilt), üç katlı, açınlayıcı bir yapı olarak kendini gösterir.

"Çatı" teorik üstyapıyı oluşturan "genel bölüm" tarafından temsil edilir; bu da üç kısma bölünmüştür: felsefi (Horkheimer), psikososyolojik (Fromm), "entelektüel tarih"in politikası (Marcuse). Bunlara, Pollock tarafından, tamamlanmadan kalan ekonomik bir yan da eklenmelidir. Ana bölüm, Fromm'un yönetimindeki soruşturmalardan yola çıkan ve önceki soruşturmanın sorularının da dahil edildiği birkaç maddi örnekten oluşan ampirik çalışmayı

bir araya getiriyordu: Bu çalışma (otoriter-devrimci-karşıtanlamlı) üçlü bir psikolojik tipolojiye yer verdi. Son olarak, yapının "alt" bölümü, (on altı kadar) değişik boyutlarda monografiler biçiminde, (özellikle ekonomik ve hukuksal) bağlantı noktaları üzerine incelemeleri bir araya getiriyordu.

Teorik bakış açılarının netliği kuşkusuz ki ampirik bedenin parçalı karakteriyle karşıtlık içinde konabilir: Fakat Enstitü üyelerinin bütün yeteneklerinin seferber edilmesiyle beş yıl içinde gerçekleştirilen bu çalışma, eleştirel sosyolojinin kendi tarzında ilk derlemesiydi. Eleştirel Teori ile sosyolojinin evliliğinin maddi simgesiydi ki bu, pozitivist sosyolojinin gözünde belki canavarca, ama doğmakta olan eleştirel sosyolojinin vaatkâr prototipi olan bir konunun yaratılmasına varmıştır.

Ayrıca, böylelikle, eleştirel sosyolojinin, bizzat kendi eğilimiyle idare etmek istediği atopi payıyla birlikte, dar anlamda *sosyolojik* alanda yer aldığını saptamak gerekir. Bu durum, önemli iki olayla ifade bulur.

• Bir yandan, ortaya konan yöntem başka çalışmalara model olarak hizmet edecek kadar kodlandırılmıştı; Frankfurt Okulu olgusundan söz etmeye başlayabilecek kadar önemli bir işarettir bu. Mirra Komarovsky tarafından *İşsiz ve Ailesi* üzerine bir inceleme böylelikle gerçekleştirildi. Bu çalışmaya, Newark Üniversitesi'nden Viyana göçmeni Paul Lazarsfeld de katılacaktı; deneysel sosyolojinin yeni eğilimleriyle bu ittifak işareti, bu sosyolojinin eleştirel boyut edinmesini sağlar. Bu konuda, *İncelemeler*'in yöntemi özel durumlara uzanma ihtimalini de gösterdi; örneğin *Emergency Relief Administration*'ın belirttiği bu 59

işsiz ailenin analizinde otoriteyle ilişkinin evrimi, işsizlik durumuyla ilişki halinde takip edilebilir.

• Diğer yandan, sürgünün etkisiyle Enstitü Avrupa sosyoloji akımlarıyla temasa geçmiştir. Enstitü'nün Paris'te Émile Durkheim'ın kurduğu Fransız Sosyoloji Okulu temsilcilerinin desteğinden yararlanmış olması özellikle önemlidir. Örneğin École Normale Supérieure'ün Dokümantasyon Merkezi Müdürü Célestin Bouglé; keza o dönemde Strasbourg'da ders veren Maurice Halbwachs. Konjonktürel sempatinin ötesinde, burada, iki savaş arası dönemin Avrupa sosyolojisinin önemli olayı olan ve 1930'lu yılların ortasında Frankfurt'un *sosyoloji* Okulu'nun kabulüne işaret eden eleştirel perspektifli bir Avrupa sosyolojisinin etkili olmaya başladığını belirten bir olgu vardır. Zaten Okul'un en açınlayıcı etkilerinden biri, kendi araştırmasını diyalektikleştirerek, Avrupa düzleminde ve hatta dünya düzleminde entelektüel bir işbirliğinin çerçevesini çizmiş olmaktır.

III. – Antisemitizmden otoriter kişiliğe

Eleştirel sosyolojinin açıklaması gereken çelişki şimdi fark edilebilir: Bir yandan, Eleştirel Teori'ye deneysel bir beden gerekir; ampirik araştırmanın önemi buradan kaynaklanır; diğer yandan, bu ampirik araştırma, pozitivist kullanımın ipoteği altında olduğundan, eleştirel ereklilikten sapma tehlikesini oluşturuyordu. Enstitü'nün *Amerika dönemi*'nin çelişkisini açıklayan budur. Her şey öyle cereyan eder ki, sanki Enstitü, Amerikan sosyolojisinin

ona sunduğu araştırma çerçevesine bağlanarak, deneysel rasyonelliğiyle birlikte sosyolojik yöntembilimin ve Eleştirel Teori'ye özgü buyruğun ikili kaydı üzerinde etkide bulunmaya çalışıyor gibidir. Bu durumda, bu çelişkinin tarihi bakımından anlam zenginliğiyle dolu bir dönem geçmiştir: (*Zeitschrift*'in makaleleri 1939'dan itibaren İngilizce çıksa da, Horkheimer'in Enstitü'nün çalışmalarını bile Amerika Birleşik Devletleri'nde Almanca yayımlamadaki gayretinin simgelediği gibi) özerkliğini kıskançça savunan ve bu özerkliği korumaya devam eden Enstitü karma çalışmalara katılır. Bu çalışmalarda Eleştirel Teori başat yöntem olarak işlev görmekten çıkarak, olsa olsa esin veren çekirdek olur. Eşzamanlı olarak, bu, eleştirel sosyolojinin potansiyel olarak zayıf halkası olan ampirik araştırmayı beslemenin de fırsatıydı; fakat özellikle ampirik araştırma öyle iyi gelişir ki, ağaçlar eleştiri ormanını neredeyse maskeler... Dolayısıyla burada Frankfurt etiketi taşısa da *made in USA* olarak damgalanmış yeni bir tür sosyolojik konuya varılır.

1943-1945'te hazırlanmaya başlanmış olan ve genel fikri 1939'a tarihlense de özellikle *American Jewish Committee*'nin (Amerikan Yahudi Komitesi) bağışı sayesinde gerçekleşebilen anti-semitizm üzerine incelemede bu görülebilir. Amerikan işçilerinde anti-semitizmin varlığını araştırmaya çalışan bu çalışma büyük miktarda verinin birikmesine yol açmıştır. Dört ciltlik (1300 sayfa) bir rapor halinde kaleme alınan çalışma 1944 yılında *Jewish Labor Committee*'ye (Yahudi Çalışma Komitesi) teslim edilmiştir. Verilerin toplanması New York'ta, Kaliforniya'da ve Detroit'te, büyük sendikal merkezlerin (AFL ve CIO) yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Gurland, Massing, Lowenthal,

Pollock ve Weil veri toplanmasına katılmışlardır. Önemli olgu: Enstitü'nün ekonomistleri yeniden ön plana çıkıyordu ve çalışmanın önemli bir bölümü, Herta Herzog aracılığıyla Paul Lazarsfeld'in Uygulamalı Toplumsal Araştırma Bürosu'nun katılımıyla verilerin nicelendirilmesinden oluşuyordu. Bu kez Frankfurt Sosyoloji Okulu kantitatif sosyolojinin dilini konuşuyordu.

Bu çalışma daha geniş bir bütüne bağlanıyordu. Mayıs 1944'te New York'ta *önyargılar* problemi üzerine bir konferans sırasında tanımlanmış araştırma programıdır bu: Horkheimer'in yönettiği bir Bilimsel Araştırma Departmanı bu amaçla AJC tarafından kuruldu. Bunun sonucu *Studies in Prejudice* oldu. Hem geniş hem de sınırları belirli bu alan, eleştirel amaçlı bir konu üzerine bütün yöntem yelpazesini seferber etmeyi sağlıyordu.

Böylelikle, antisemitist ideoloji yaklaşımı, orijinal biçimde çözümlenen dolaylı bir yaklaşım yöntemi gerektirir. Antisemitizmi belirgin dolaysız sorular dizisiyle test etmek yerine, antisemitist tutum ya da *habitus* anında kavranmak istenir. Bu amaçla, 270 fabrika işçisi soruşturmada fail rolü oynadılar, antisemitist olaylar sırasında tanık açınlayıcı olarak hizmet eden soru dizilerini kayda geçirdiler. Böylece 566 görüşme, bizzat pratiğe katılımlarından kaynaklı güvenilirlikle kullanılabilir oldu.

Bu çalışma, eğitim kurumlarına özgü problemlerden eski muhariplerin ideolojisine dek, politik ajitasyon tekniklerini ve antisemitizmle ilgili problemleri de kapsayacak şekilde, daha geniş bir ideolojik alanı içermesi gereken bir soruşturmanın sıçrama taşı oldu. 1950 yılında yayımlanan bu beş cilt Amerika döneminin bilançosu oldu.

Bu kapsamlı yekun şu şekilde sunulmuştu:

I) *Dynamics of Prejudice: A psychological and Sociological Study of Veterans (Önyargının Dinamikleri: Muharip Gazilerin Psikolojik ve Sosyolojik İncelenmesi)*, Bruno Bettelheim ve Morris Janowitz (1950).
II) *Anti-Semitism and Emotional Disorder (Antisemitizm ve Duyumsal Bozukluklar: Psikanalitik Yorumlama)*, Nathan W. Ackerman ve Marie Jahoda (1950).
III) *The autoritarian Personality (Otoriter Kişilik)*, T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford.
IV) *Prophets of Deceit (Sahte Peygamberler)*, Leo Lowenthal ve Norbert Guterman (1949).
V) *Rehearsal of Destruction (Yıkım Provası)*, Paul Massing (1949).

Sorun, *Studies*'in oluşturduğu bu yeni sosyolojik ürünün eleştirel sosyolojinin büyük amacını ne ölçüde sürdürdüğüdür. Bir anlamda amaç oldukça eleştireldi. Horkheimer'in genel girişi bunu açıkça belirtiyordu: "Bizim hedefimiz yalnızca önyargıyı tanımlamak değildir, bu önyargının yok olmasına katkıda bulunmak amacıyla onu açıklamaktır da." Fakat bu proje, tuhaf biçimde bilimci bir dilin desteklediği kısmen pedagojik bir kaygıyı da kapsar: "Biz şunu ortaya atıyoruz: (Önyargıların) yok olması, bilimsel olarak yerleşmiş bir bilginin temelleri üzerinde, bilimsel olarak planlanmış bir yeniden-eğitimi de gerektirir. Dar anlamda eğitim, doğası gereği kişisel ve psikolojiktir." Programla ilgili bu tür ifadelerden anlaşılan, eleştirel sos-

yolojinin o dönemde sapmakta olduğu ya da en azından tarzını değiştirdiğidir.

IV. – Ampiri'nin eleştirel statüsü: yöntemler tartışması

1950'li yıllarda Eleştirel Teori'nin ampirik araştırmayla ilişkilerinde yeni bir evreye tanık olunur. Bu evre Enstitü'nün Almanya'ya geri dönüşüyle tesadüfi olmaktan uzak bir şekilde çakışır. Ampiri karşısında en fazla meydan okuyanlardan biri olan Adorno'nun "Sosyoloji ve Ampirik Araştırma" (1957) başlıklı bir makalede, ampirik yaklaşımı doğrudan doğruya silip atmak yerine rolünü yeniden ayarlasa bile, Frankfurt sosyolojisini eleştirel eksenine geri getirecek düzenlemeyi en berrak şekilde ifade etmiş olması bir tesadüf değildir.

1952 yılında, "Almanya'da mevcut toplumsal araştırmanın güncel durumu" üzerine bir konferansta Adorno muarızlarına karşı ampirik yaklaşımı hâlâ savunuyordu: "Ampirik yöntemlerin bunca saldırılan insanlıkdışılığı, insanlıkdışının insanlaşmasından her zaman daha insanidir." Bundan anlaşılması gereken şudur: Ampiri'nin kullanımının eleştirel bir nesnel deneyimleme etkisi vardır ki bu, gerçeği soyutlamaya indirgeyen idealistçe doğrulanmasını önler. Fakat Okul teorisyenlerinin gözünde eleştirel sosyolojide –sanki ayrıcalıklarının dışına çıkmış gibi– ampirik araştırmanın belirgin statüsünü ileri sürmek giderek daha acil bir hal alır: Bu, pozitivist modeli kendi alanı olan sosyolojide açıkça çürütmeyi varsayar. Bu, 1950'li yılların or-

tasından 1960'lı yılların ortasına dek doruk noktasına ulaşan önemli "Almanların toplumsal bilimler tartışması"nın anlamıdır.

Bir anlamda bu tartışma 1880-1914 arasında Almanya'yı kırıp geçirmiş olan ve doğal bilimler (*Naturwissenschaften*) karşısında tin bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) statüsünün bitmek bilmez bir şekilde tartışıldığı, kimilerinin insanı "anlamaya", kimilerinin ise şeyleri "açıklamaya" çalıştıkları ünlü *Methodenstreit*'in tekrarı olarak görülebilir. Daha yakın dönemde ise, kesin olarak ampirik eğilim ile (Enstitü'nün Amerika dönemi boyunca Robert MacIver ile Robert Lynd arasında Columbia Üniversitesi'ne dek kendini hissettirmiş olan) daha "spekülatif" bir eğilim arasında Amerikan sosyolojisinin yaşadığı bölünmenin devamıydı. Fakat 1950-1960 yıllarının tartışması, kararlı bir şekilde, ideolojik amaçlı soruları epistemolojik düzleme taşıyordu.

Adorno'nun 1957'deki sözü –"teori koşulsuz olarak eleştireldir"– ampiri'nin her türden fetişleştirilmesine karşı (1940'lı yılların Amerikanlaşmış eleştirel sosyolojisinin belli bir "amprisisizm" bulaşmasına da zımni olarak karşı çıkılması da dahil) bir düzen çağrısı gibi çınlar. Felsefenin hevesini miras alan "teori, düzeneği gizlice bir arada tutan şeyin adını bulmak ister" ve "altında kaosun (*Unwesen*) kuluçkaya yattığı taşı kaldırmak ister; bu kaosun anlamını yalnızca bilgi garanti eder"; oysa ki bu arayış karşısında, "pozitivist sosyolojik araştırmanın tüyleri diken diken olur." İşte bu nedenle, toplumsal dokunun özdeş-olmaması, son tahlilde toplumsal uyumculuğu kolaylaştıran yöntemsel homojenlik yanılsamasını çürütür:

"Ampiri ve teori aynı sürekliliğe dahil değildirler. Modern toplumun özüne dahil olma projesiyle karşı karşıya gelen ampirik incelemeler yakıcı bir taş üzerindeki damlalara benzerler. Yapının merkezi yasalarıyla ilgili olarak, ampirik kanıtlar, ampirist oyunun kurallarına göre daima tartışmalı kalır. Benzer farklılıkları ortadan kaldırmak ya da uyumlandırmak söz konusu değildir: Yalnızca önceden yerleşmiş uyum terimleriyle topluma bakış bizi buna zorlayabilir. Fakat gerilimleri üstlenmek verimli olur."

Okul'un bütün bir yarım yüzyıllık yaşamı üzerine entelektüel tarihinin en somut süreklilik öğelerinden birinin özellikle bu yöntem "savaşı" olmasının dikkat çekici olduğunu belirtelim: Gerçekten de, Habermas'ın ilk inisiyatiflerinden biri, 1960'lı yıllarda, –Tübingen günleri vesilesiyle (1961)– tartışmayı yeni oyuncularla yeniden ele almak olmuştur. Sorunsalın toplumsal epistemolojiye doğru sapması da bu dolayımla belirginlik kazanacaktır (bkz. *aşağıda*). Çünkü, teorik varyasyonların ötesinde, pozitivizme karşı bu eleştirel itiraz Okul'un kendi gerekliliklerini ileri sürdüğü en belirleyici nokta olarak gözükür.

Tartışmanın merkezi, Adorno ile Karl Popper (ki o da pozitivizme karşı kendince eleştireldir) arasındaki tartışmada, iki "eleştiri" kavramının karşıtlığından oluşmaktadır: Popper'in bilimin genel önermelerinin sınandığı rasyonel bir mekanizma gördüğü yerde Adorno "gerçekliğin bilinmesi dolayısıyla gerçekliğin çelişkilerinin gelişimi"ni görür, ki bu da toplumsal dolayımın dikkate alınmasını gerektirir. "Diyalektik", "bilim endüstrisinin sorgulanmamış otoritesi"nin sorgulanma zorunluluğunun uzlaşmasız ha-

tırlanması olarak kendini dayatır. Dahrendorf'un özetinde hatırlattığı gibi, hâlâ işin kozu Hegel'in kullanımıdır.

Tartışma, Okul'un yeni üyesi olan ve toplumsal bilimlere diyalektik gerekliliği yeniden dahil etmek için Adorno'cu bütünlük eleştirisini (bkz. *yukarıda*) tesadüfi olmayan şekilde kullanan Habermas ile "diyalektik olmayan bir eleştiri"nin gereklerini hatırlatan Hans Albert arasında sürer. Frankfurt Okulu'nun eleştirel katkısını bizzat toplumsal bilimlerin alanına, aldığı değişik biçimler ve tekrarlarla birlikte,[2] bu aktif tartışmanın içine yerleştirmek gerekir; ki bu da Okul'un "eleştirel kararsızlık"ını üstlenerek buraya dahil olduğunu gösterir. Adorno'nun geriye dönük yazdığı Giriş'in kendi son metni olması en azından semboliktir: ikinci kuşağın eleştirel çabası böylelikle yeniden atılım gösterir.

V. – Toplumsal-eleştirel işlemci iletişim

Horkheimer ile Adorno'da felsefi-eleştirel çekirdek ile sosyolojik yan arasında zorunlu bir ayrım, hatta bir ikilik varlığını sürdürürken, son mirasçı olan Habermas'ta eleştirel sosyolojinin birlikçilik hevesi üretilmiş olur. Onun döneminde görmüş olduğumuz gibi (*yukarıda*), Eleştirel Teori'nin kimliğinin bile değişmiş olması bir rastlantı de-

2) *Der Positivismusstreit in der deutschen Sociologie*, 1969, Fransızca tercüme T. Adorno / K. Popper, *De Vienne à Francfort. La querelle des sciences sociales*, Éd. Complexe, 1979. Hans Albert, *La sociologie critique en question*, PUF, 1987.

ğildir. Bunun etkisi anlaşılabilir: Bu eleştirel projeyi gerçekleştirmesi gereken, eleştirel sosyolojidir. Dolayısıyla, "Eleştirel Teori" olarak adlandırılan toplumsal bilimlerin üzerinde eleştirel bir tür merciyi hipostazlaştırmaya ihtiyaç yoktur. "Eleştirel Teori" artık "bilim" ile "felsefe"yi birleştirici işleve sahip değildir.

Bir "meta-eleştiri"nin açılımıyla zemini hale yola koyduğu *Bilim ve İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Bilgi ve Çıkar* ve *Teori ve Pratik* (kavram çiftlerinin anlamlı biçimde egemen olduğu başlıklar) kitaplarından sonra, Habermas, bu yeni amaçla bir metin kaleme aldı. Bir ön hazırlığı olduğu şeyle, yani bir "iletişimsel davranış" teorisiyle "meta-eleştiri"nin yerini alan bu *İletişimsel Eylem Teorisi* (1983) üzerine derlemedir. Az çok dışsal eleştirel meta-dil olmadan, "teori" teriminin bu kez *mantıksal-toplumsal* bir nesneye uygulandığı fark edilecektir. Başka deyişle, toplumsal bilimlerde (epistemolojik yan) ve toplumsal sürecin kendisinde (sosyolojik yan) işleyen bu mantığın "özdüşünümü" yoluyla eleştirel amaç gerçekleşir.

Bu nedenle, Frankfurt Okulu'nun birinci kuşak sosyolojisi noktasal iken –konjonktürel olarak değil, fakat eleştirel semptomatoloji çabasıyla– Habermas'ın sosyolojisi gerçek bir El Kitabı özlemine yükselir. Fakat bu sosyolojik El Kitabı türün yasalarına karşılık vermez: Sosyolojik fenomenlerin alanını tanımlamakla yetinmez, bizzat toplumsalın mantığını "düşünür" –çalışmaların birinci dizisinin sonunda kendini dayatan terim–, bunun içsel eleştirisi*dir*.

Habermas'ın 1930-1940'lı yılların Eleştirel Teori'sinin "araştırma programı"nın bileşenlerinin sayımını, Eleştirel Teori'nin yansımaları olarak değil, bütün olarak gerçek-

leştirilemez bir programın parçaları olarak, yani otorite ve tahakküm ilkesi üzerine incelemeler, ailenin ve kitle kültürünün yapısal değişimi şeklinde yapması kayda değerdir. "Eleştirel ruh güzelliği" teşebbüsünden, eleştiri ihtiyacını karşılayarak çıkmak için gereken şey, gerçek bir sosyolojidir; "sosyolojik aklın eleştirisi"nin bir anlamda yerini tutar, ama bu kez kendi konusuna içkindir.

Bu projenin açık seçik bir işareti Habermas'ın kendi projesini gerçekleştirmek için "sözünün eri" sosyologlarla karşı karşıya gelmeye devam etmesidir: Yalnızca Max Weber'le değil, Durkheim ve Mead'le de, keza Talcott Parsons'un sistemciliğiyle de karşı karşıya gelir ve Marx'a geri döner –o da bu sosyolojik perspektif içine yerleşmiştir–, Lukács'ın ya da Frankfurt Okulu'nun ilk üyelerinin yeni-Marksizmiyle de yüzleşir. Demek ki eserin mevcut haliyle sosyolojinin bir tür sistematik yeniden-inşası değeri vardır. Buradan yola çıkarak, yöntem, toplumsal nesnenin temel kavramları ve anlayışı yeniden sorgulanmış olur. Bu bilançoya eleştirel değerini veren şey, önemli bir işlemcinin dahil olmasıdır: "İletişimsel davranış" (*kommunikative Handeln*) (bkz. *aşağıda*).

IV. Bölüm

MARKSİZM VE ELEŞTİREL TEORİ

Marksizm Frankfurt Okulu'nun sorunsalına dışsal bir doktrin olarak müdahale etmez: Eleştirel Teori'nin teorik meşruiyetinin önemli referansıdır. Bu demektir ki, hem Eleştiri tarihe geçmeyi başarmak için mecburen tarihsel materyalizmle buluşur (bkz. *yukarıda*), hem de Marksizm eleştiriyi devre dışı bırakan bir "sistem" değildir, yalnızca eleştirel bir kılavuz araçtır. Frankfurt Okulu, bu ihtiyat payıyla Marksizme gönderme yapabilir; Okul'un doğal yerinin Marksizm olmasını bu durum açıklamaktadır, fakat öyle özel bir teorik tutumu vardır ki, bu kadar özetleyici bir etikete pek uygun düşmez.

Eleştirel bir yeni-Marksizm

Tarihsel durumu itibarıyla (bkz. *yukarıda*) Frankfurt Okulu'nun doğduğu hareket Marksizmi tarihsel pratiğin birinci planına geçiren tarihsel bir hareketin içine dahil

olmuş bulunur. Bolşevik Devrim'in ve Avrupa –özellikle Alman– komünizminin tarihinin ardından, güncel durumda Marksizmin anlamı sorusu da sorulur: Weimar Cumhuriyeti'nden Hitler'in iktidarı almasına dek, Okul kendisinin de parçası olduğu tarihsel bir dramın cereyan ettiğini görür. Dahası bu Marksist teorinin Georg Lukács ve Karl Korsch sayesinde özellikle aktif olarak yeniden canlandığı dönemdir: Okul, bu "kuşatılmış teori" durumu içinde yerini alır.

Fakat Okul'un eleştirel düzeni, Marksizmin politik ve tarihsel bir amentüye doğrudan katılımı olarak müdahale etmemesini sağlar; Okul, tarihinin çeşitli evrelerine göre Marx okumasını kullanımıyla tanımlanmış olur. Dolayısıyla bu kullanımları adım adım izleyerek ve bunları niteleyerek, "Frankfurt Okulu'nun Marksizmi"ni oluşturan şeyin ortaya çıkışı görülebilecektir; *Tahakküm Eleştirisi*'nin çerçevesinin Marksizm sayesinde ortaya konduğunu da bilmek gerekir.

1. Akademik Marksizm. – Soruşturmayı öncelikle, 1920'li yılların başında bir Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşu amacıyla bir miktar kişiyi, görmüş olduğumuz gibi bir araya getiren projenin doğuş alanına yöneltmek uygun düşer. Gerçekten de, şu soruya mümkün olduğunca kesin bir cevap vermek gerekir: Bu tarihsel girişime Marksizm hangi ölçüde ve hangi biçimlerde katılmıştır? Frankfurt Okulu'nun "Marksizm"i şeklindeki teorik soruya cevabı bir anlamda maddi olarak koşullayan soru budur.

Çıkış noktası, 1922 yazında Thuringe'deki Ilmenau'da Birinci Marksist Çalışma Haftası (*Erste Marxistische Arbeit-*

woche) adı altında düzenlenen bir toplantıdır. Bu buluşmayı sürdürmek için bir enstitünün kuruluşu tasarlanmıştır. Dolayısıyla, bu "Marksist çalışma hücresi"nde, Frankfurt Okulu'nun vücut bulacağı Enstitü'nün en pozitif kökenini görebiliriz. Burada Georg Lukács'a ve Karl Korsch'a rastlanmış olması önemlidir. Bu ikisi, Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, İkinci Enternasyonal'in çağdaş Marksizmi karşısında derin bir yenilenme içeren bir düşünüm çalışmasına girişmişlerdir. Gerçekten de bundan ancak birkaç ay sonra *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1924) yayımlanacaktır ve Korsch'un düşüncesinde önemli bir moment oluşturan *Marksizm ve Felsefe* Enstitü'nün yayın organında çıkacaktır.

Diğer katılımcıların hepsi de militandır ya da teorik Marksizme bağlılıklarını belirtmektedirler. Bir Marksist Araştırmalar Enstitüsü mü kurulacaktı? Toplantının "çeşitli Marksist akımların (...) 'doğru' ya da 'saf' bir Marksizm tanımı üzerinde anlaşabilecekleri umuduyla örgütlendiği" (Félix Weil'den) dikkate alınırsa, bu umulabilirdi. Hatta bilinmektedir ki, "ilk fikir (...) *Institut für Marxismus* olarak adlandırmaktı." Fakat fiilen kurulan Enstitü'nün "toplumsal araştırma için" kurulduğu söylenmektedir. Bu etiket değişikliği konjonktürel nedenlerle doğal olarak açıklanabilir: Bu adlandırma, girişimin idari örgütlenmesinde taraf olan milli eğitim bakanlığına, yıkıcı karakteri konusunda emin olması için gerekçeler veriyordu. Fakat aynı zamanda teorik düzende bir motivasyon da burada görülebilir. "Toplumsal araştırma" (*Sozialforschung*) terimi yalnızca "biçim için" seçilmiş değildir. Enstitü'nün üyeleri bir *bilimsel toplumsallık teorisi*'ne işaret etmektedirler: Bir sosyoloji fikrine, yani toplumsal bir bilim fikrine katılmaktadırlar.

En yakın kökeni 19. yüzyılın başına uzanan bu fikir, önceki yüzyılın sonunda, Durkheim'ın Okul olarak oluşturduğu Fransa'da, Spencer'in yolu açtığı İngiltere'de ve "kürsü sosyalistleri"nin bir toplum bilimi fikrine yol açtıkları Almanya'da vücut bulmuştur. Savaşın ertesinde bir "toplumsal araştırma" kurumu oluşturmaya karar verildiğinde, en azından görünüşte, aşina bir yaklaşım sürdürülmüştür. Şubat 1923'te Frankfurt'ta kurulan Enstitü'nün, bir süre önce Köln'de kurulan ve toplumsal psikolojinin ve bilgi sosyolojisinin akımlarının temsil edildiği (Leopold von Wiese, Max Scheler) Enstitü'de "ikizi"nin olduğunu burada hatırlamak gerekir. Frankfurt Enstitüsü'nün karakteristiği, toplumsal problemlerin belirleyici yenilenmesini sağlayan bilimsel yöntem olarak düşünülen Marksizme bağlı olduklarıdır.

Fakat bu özellikle tarihsel materyalizmin tarihsel olarak belirli bir yorumunu gerektirir; 1890'lı yıllarda Alman sosyal-demokrasisiyle bağlantılı olarak gün ışığına çıkmış olan yorumdur bu. Alman Sosyal-Demokrat Partisi'nin yayın organı *Neue Zeit* Marksist bir toplumsal araştırma merkezi olarak sunulabilir. *A contrario*, toplumsal bir bilim adına olsa da, benzer bir şekilde, yüzyılın sonunda Bernstein tarihsel materyalizmin temellerini "revize etmeye" kalkışmıştır. Paralel olarak, Avusturya Marksizmi akımı "tarihsel materyalizmin ilkeleri ışığında" inşa edilmiş yeni bir toplumsal bilime başvurarak kendi etkisini geliştiriyordu. Sonuç olarak, İkinci Enternasyonal'in teorik iklimi, Marksist yaklaşıma bilimci yanını vermiştir. Ekim Devrimi'nden ve bu akımın Leninist eleştirisinden sonra Rusya'da yeni bir sorunsal ortaya çıkar. Fakat tarihsel ma-

teryalizm yanlısı Avrupalı düşünce akımları bir tür teorik uzlaşma benimserler: Özellikle Almanya'da baskıdan sonra varlığını sürdüren akademik Marksizm yeni gerçekliklere açılırken bilimci esinini de sürdürür. Yeni bir tür böyle doğar: *Wissenschaftlichkeit*'in *habitus*'undan beslenen, fakat tarihsel materyalizmin "kazanım" ya da "katkı"larını da doktrin ve yöntem sıfatıyla yaklaşımına dahil eden, Sovyet devriminin çağdaş deneyimini ise gönderge sıfatıyla yaklaşımına katan Alman akademik Marksizmi.

Bu konumu en iyi açıklayan kişilerden biri, özellikle, Enstitü'nün ilk müdürü olarak atanan, Viyana toplumsal ekonomi profesörü ve *Sosyalizmin Tarihi ve İşçi Hareketi Arşivleri* müdürü Carl Grünberg'tir. Açıkça Marksist olan Grünberg Avusturya-Marksizmi'ne, özellikle de Max Adler'e bağlıydı; fakat onun kimliğini teorik tutumunda aramak gerekir. Toplumsala deneysel yaklaşıma temel olarak inanmaktadır. Oysa, bu perspektif içerisinde tarihsel materyalizm ayrıcalıklı bir başvuru sağlamaktadır. Grünberg'in bu konuma yükselişiyle birlikte, şunu belirtelim ki, "açıkça Marksist olan biri, bir Alman üniversitesinde ilk kez kürsü sahibi oluyordu." Weimar Cumhuriyeti, Spartakist devrimin bastırılmasından dört yıl sonra ve Bavyera Cumhuriyeti'nin kanlı yenilgisiyle aynı dönemde, akademik Marksizme kurumsal biçimini veriyordu!

Grünberg'in Enstitü'ye damgasını vurduğu felsefe, 1923'ten 1930'ların başına dek, Marksizmi ikili tarzda içeriyordu: Toplumsal bilimin ayrıcalıklı yöntemi olarak ve etik yananlamıyla birlikte politik bir ilerlemeciliğin güvencesi olarak. Marksizmin statüsünün hem merkezi hem muğlak olduğunun hangi anlamda söylenebileceği anlaşıl-

maktadır. Kesin olarak *merkezidir,* çünkü tarihin ve toplumun temel mekanizmalarının kavranmasında zorunlu ve eşsiz bir yol olarak görülmektedir; fakat bu şekilde ona tanınan epistemolojik ayrıcalık onu aynı zamanda hem zımni olarak kapsayan hem de politik içerimleri ertelemeyi mümkün kılan bir projeye –toplumsal bir bilimin oluşumu– tabi kıldığı ölçüde son derece de *muğlaktır.*

Gerçekten de, hatırladığımız gibi, 1890-1925 yıllarındaki evrimin önemli olgusu olan Marksizmin "bilimselliği"ne yönelik bu ilgi artışının, tarihsel pratik karşısında Marksist *teorinin* yeni bir statüsünün ifadesi olduğunu anlamak gerekir. *Kathedersozialismus* Alman Sosyal Demokrat Partisi'nden çıkmışsa bu bir tesadüf müdür? Marx'a göre sosyalizm temelde *bilimsel* olsa da, tarihsel müdahale biçimi ancak mümkün kıldığı dönüştürücü praksise referansla anlam kazanır. Tarihsel materyalizmle, bilimsel açıklama olarak karşı konulması ya da global bir toplumsallık teorisi içinde erimesi için, politik doktrin olarak mücadele edilmeye son verildiği bu momente temel bir önem atfetmek gerekir. Bu ikili yazgıyı *sui generis* disiplin olarak sosyoloji ile akademik Marksizm cisimlemektedir. Bilimsel değer olarak kabul görmek için tarihsel materyalizmin ödediği yüksek bedel budur: Toplumsal *verinin* –kesinlikle ayrıcalıklı olsa da– diğer yaklaşımlarından biri olarak, yeni ve ekümenik toplumsal bilimin konu başlıkları arasına, ortak bir nesne üzerine önemli ama kısmi bir bakış açısı olarak yerleştirilmişti.

Bu yaklaşım içinde Sovyet Devrimi'nin tuhaf statüsü de bu perspektifle anlaşılabilir. Egemen tarihsel referansı onun oluşturduğu kesindir. Çok doğal olarak, Frankfurt Enstitüsü

ile David Riazanov'un yönettiği Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü arasında sıkı bir işbirliği oluşmuştur. Bütün tarihsel düşüncenin etrafında kutuplaştığı temel olay budur. Fakat çok farklı yorumlar almıştır: Temel bir politik olaydan ziyade, Enstitü'nün bağrında oluşmuş bir tarih felsefesinin kozuymuş gibi cereyan etmektedir her şey.

Grünberg'e özgü bu "sosyolojik Marksizm"in Enstitü'nün diğer üyelerinde, militan görevlerine bağlı olarak farklılık taşıdığı doğrudur. Onlar arasında komünist parti üyeleri de yer alıyordu: Wittfogel, Borkenau, Gumperz, Sorge. Fakat onların işbirliğinin potası, "bütün dünyaya açık, üniversitenin *nötr* kurumu" olarak görülen ve işçi hareketi ile kapitalist dünya üzerine inceleme ve belgeleme çalışmasının bütününü biriktiren Enstitü olarak kalır. Bu nedenle 1920'li yılların temel incelemeleri *toplumsal ekonomi*'ye yöneliktir: Bkz. Felix Weil'in toplumsallaştırma ve planlama üzerine çalışmaları, Friedrich Pollock'un Sovyet planlaması ve para politikası üzerine çalışmaları, Wittfogel'in Çin ve Asya tipi üretim tarzı üzerine çalışmaları. Bu ekonomist yaklaşımı en iyi temsil eden Henryk Grossmann'dır. Grünberg tarafından 1926 yılında Enstitü'ye dahil edilen Grossmann 1940 yılına kadar Enstitü'de Marksist yönteme ve Sovyet komünizmine en belirgin bağlılığı gösterecektir.

2. Eleştirel Teori'nin işlemcisi Marksizm. – Bu dönemde "Eleştirel Teori" nerede bulunmaktadır? Pozitif anlamda henüz doğmamıştır: Ancak 1930'lu yılların başında formüle edilir, sonra da 1937 yılında Horkheimer'in *Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori* kitabında kendi manifestosu-

nu bulur. Fakat, Eleştirel Teori'nin temel "ruhu" öncelikle Max Horkheimer'le çakışsa da, Horkheimer'in kelimenin gerçek anlamıyla *nerede bulunduğunu* düşünmemiz gerekir. Enstitü'nün kurucu birkaç üyesinden biri olmuş, ancak daha sonra Grünberg akımının ardında fiilen silinmişti. "Grünberg dönemi"ni Frankfurt Okulu'nun tarihöncesi olarak kabul eden ve "kelimenin gerçek anlamıyla" kuruluşunu Horkheimer'in Enstitü'nün yöneticilik görevine gelmesiyle başlatanlar için, bu zaman süresinde, Eleştirel Teori kurucusunun, kendi zamanının gelmesini bekleyerek sustuğu izlenimi edinilir. Fakat, bizim konumuz açısından, Eleştirel Teori'yi Marx'ın düşüncesi karşısında ve Enstitü içinde bir anlamda yerel konumuyla, dolayısıyla önceden kasıtlı olarak sınırlandırdığımız Marksist yaklaşım türü karşısına yerleştiren, geriye dönük yanılsamaya bel bağlamamak gerekir.

Horkheimer'in düşünümünün kökeninden itibaren okumaların ve ilgilerin soykütüksel düzeni burada açınlayıcıdır. Münih, Freiburg ve Frankfurt'taki eğitimi sırasında, önemli bir yolculuk gerçekleştirir: Öncelikle "form psikolojisi"nin cazibesine kapılır, Hans Cornelius'un yönetiminde felsefe öğrenir, "transandantal sistematik"le Kant'a giriş yapar. Ayrıca Schopenhauer'i de çok erken okuduğu bilinmektedir: *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* genç Horkheimer'in ilk okumasıdır. *İkinci evrede* Hegel'i, devamında da Marx'ı okur.

Kant-Schopenhauer etkisinin Hegel-Marx etkisine bu önceliği, ille de bir hiyerarşi sonucuna varmamalıdır. Hegel ve Marx'la temas elbette bir kopuş yaratmıştır. Fakat, Horkheimer'in kendi son felsefesinde bu düzenin gerçek

anlamı üzerindeki ısrarından başka, bu kopuş bizim için onu 1920'li yıllara yerleştirmenin önemli bir işaretini oluşturmaktadır. Çok sayıda Enstitü üyesi üniversite tezlerini ekonomi konularına ayırmışken, genç Horkheimer'in tercihi süreğen bir soy çizgisi içinde özellikle felsefi sorulara bir ilgiyi göstermektedir (bkz. *yukarıda*, Giriş).

Böylece, Enstitü'deki meslektaşları toplumsal bir hareketin öncüsü ve ekonomik teorileri kavramlaştıran kişi olarak Marx'la ilgilenirken, Horkheimer, bu yanları biliyor olmakla birlikte, Marx'ı dolaylı olarak, Alman idealizminin soy zinciri içinde ele alır: Kant *qui genuit* Hegel, *qui genuit* Marx. Her doğurmanın bir aşma olarak onda duyarlılık yarattığı doğrudur: Fakat bundan böyle teorisyen Marx'la (yoksa yalnızca ya da öncelikle ekonomist Marx'la değil) ve Alman idealist felsefesinin mirasçısı olan Marx'la bir anlamda kişisel bir ilişki kurulur (oysa ki yukarda nitelenen sosyolog yorumunun aşikâr sonucu Hegel'le ilişkiyi ikincil kılmaktı). Enstitü'de yaygın olan tarihsel materyalizmle ilişki açısından, Horkheimer'in Marx'la ilişkisinin iki özel niteliği öncelikle bunlardır.

Bunların tamamen fenomenolojik nitelikler olduğu da doğrudur, fakat Marksizmle bu eleştirel ilişkinin özgünlüğü de burada başlar; bu farklılık giderek derinleşmeye devam edecektir. Bununla birlikte, Horkheimer kendini 1920'li yıllarda Enstitü'nün içinde bir yabancı gibi hissetmemektedir: *Burjuva Tarih Felsefesinin Başlangıçları* üzerine 1929 tarihli tezinden önce teorik üretiminde kendini göstermese de Marx'ın belirleyici rolü kabul edildiğinden, Horkheimer bu "ekümenik" Marksizmin bağrında belirgin bir çelişki taşımaksızın erimektedir. Fakat Horkheimer'in

Enstitü'nün başına yükselişi onun eğiliminin kavranışında bir darbeyle de ifade bulmuş değildir. En azından *görünüşte*, temel hedefleri altüst eden nüanslarda daha fazla kayma vardır. 1923'te olduğu gibi 1931'de de, Marksizmi teorik postulat olarak ele almak ve onu bir anlamda toplumsal araştırmayla "doğrulamak" söz konusuydu.

Yine de bakış açısı değişikliği son tahlilde önemliydi. *Wissenschaft* olarak görülen Marksist bütünceden yola çıkarak, bunu yönlendirici fikir olarak tümevarımsal kullanmak söz konusu değildir. Horkheimer'in Marksizminin Grünberg ile Grossmann'ınkinden daha *sorunsallı* olduğu kısa süre içinde ortaya çıkmıştır. Grünberg ve Grossmann'a göre tarihsel materyalizm verimli bir toplumsal araştırma çağı açmıştı, yalnızca kullanmak gereken tükenmez bir kaynaktı. Bu yeni nesnellik alanına yerleşen "klasik" Marksizm yandaşları bu çalışmayı doğru çizgideki bir süreç olarak düşünüyorlardı, prensip sorunları daha baştan çözümlenmişti. Her şey uygulama tarzının içindeydi: Enstitü'nün "ilk Marksizmi"nin politik ve bilimsel iyimserliği buradan kaynaklanıyordu.

Buna karşın, Horkheimer'e göre, birinci sezgi, tarihsel aklın korkunç bir krizinin çağdaşı olan (ve bunu ortaya çıkaran) bilginin çöküşüdür. Önceki türdeki Marksistler için, teoriyi ve dünyayı Marksizm yardımıyla yeniden inşa etmek söz konusuyken –idealist ve burjuva geçmiş prensip olarak aşılmış, hatta *unutulmuş* bir geçmiştir– Horkheimer'e göre, hissedilir veri, yürürlükteki süreç olarak çöküştür. Şimdiki zaman, bu eleştirel sürecin keskin noktasıdır. Görmüş olduğumuz gibi, göreve başlarken yaptığı ve Alman idealizminden Marx'a ve yeni-Marksizmlere

dek birey ve toplumsal teori anlayışının dağılmasını belirttiği konuşmada açıkça görülen şey budur. Burada, Marx ile Hegel arasında ara bir halka saptanacaktır: İnancın nesnel bir bütünlük halinde çöküşünü belirtmeye yarayan şey, gençlik aşkı olan Schopenhauer'den başkası değildir. Bu ara halka, fikirlerin soy zincirinde Marksist temsil içinde son derece özgündür. Sürekli ya da süreksiz de olsa, soy zinciri daima Hegel'den Marx'a doğru gider: Hegel'i ve diyalektiği küçümseyen, İrade ve İçgüdü filozofu Schopenhauer, Alman idealizmi için gereksiz dal olarak, Marx'a götüren büyük yolun kıyısındaki bir tür irasyonalist açmaz olarak, geleneksel bakımdan ayrı bir yere sürülmüştür. Horkheimer'in kendi soyzincirinde Schopenhauer'e önemli bir yer ayırması, varılacak kesin sonucun Marx olduğu bir anlayış içinde son derece orijinal bir temsil olarak kalır. Horkheimer'in üzerinde fazlasıyla düşündüğü farklılığa dair değerli işaret.

Kısacası, bunun anlamı nedir? Schopenhauer, kökten diyalektik olmadığından daha da etkili olan bir biçimde, tekilin saf aktifleştirme momentini işin içine katar.

Buna karşılık, Frankfurt Okulu'nun yaşanmış parçalanmasının varoluşsal havası daha iyi kavranır. Ve bu elbette, bu kez Enstitü'den Okul'a daha iyi geçildiğinin işaretidir. Eleştirel Teori kurucusunun Schopenhauer'in metafizik karamsarlığıyla yakınlığı burada açıklayıcıdır. İmkânların gerçekleşmesini önleyen her güçlüğe yönelik konjonktürel karamsarlıktan onu ayırmak gerekir: Tersine, metafizik karamsarlık eksikten tatmine, tekrarın saçmalığına varana dek daima yeniden açılan açıklığı belirtir. Yaşama isteğinin, gerçekleşmesinden gerçekleşmemesine,

arzudan –(sözde) tatmininden başka bir şey olmayan– en yürekler acısı yenilgisine dek uzanan trajik oyun. Oysa, diyalektiğin özellikle nesne içinde yitimi ve tam anlamıyla *dolayım* denen ve ancak ilerlemek için yeniden açılan nesnenin gerçekleşmesini varsaydığı doğruysa, hiçbir şey bu kadar anti-diyalektik değildir.

Schopenhauer'de Horkheimer'i cezbeden şey, bu keskin hayal kırıklığı bilincidir. Bunun diyalektik sürecin yeniden başlamasına vardığı doğrudur. Fakat Hegel okuması geldiğinde, bu, bütünlüğe yönelik kuşkuyla, Kavrama karşı Yaşamın kafa tutması gibi bir şeyle damgalanmış olacaktır. Demek ki Hegel Horkheimer için muzaffer ve uzlaştırıcı G*angzes-Bigriff*'in teorisyeni hemen olamayacaktır: Schponhauer'in uyarısını hatırlatacak teorik bir mırıltı olarak daima sağır olan Logos'un altında, diyalektiğin iki momentini birbirinden ayırır, Hegelci *Begriff*'in bağrında yaşamsal *pathos*'u restore eder.

Ayrıca, ağırbaşlı Frankfurt düşünürünün (çünkü Schopenhauer yüzyıl önce burada otuz yıl geçirmişti) bu hayranının, *Bencillik ve Özgürleşme* (1936) başlıklı bir yazıda görüldüğü gibi hedonizme saygınlığını iade etmeye giriştiği doğrudur. Fakat burada mücadele edilen şey, burjuva çalışma etiğinin yabancılaşmış ciddiyetidir: Metafizik karamsarlık, hiç çelişkisiz, gayet iyi kavranmış bir anlayışın özüdür; oysa ki ağırbaşlılık sözde-tatminin normalleşmiş bakışıyla uzlaşır.

Bu "tekilleşmiş" Hegelcilikten iki kutbun farklılığı kaynaklanır; antitezin negatif olan kutbu, uzlaşmayla ilişkiyi ortadan kaldırmadan dramatikleştirecek biçimde üstbelirlenmiş olacaktır: Böylece, Frankfurt Okulu'nun Marksiz-

mi bir *özdeş-olmama* felsefesi olacaktır. Fakat, aynı şekilde, Okul'un teorik özdeşliği orijinal olarak üstlenilecektir: bu özdeşlik egemen bir teoriye referansla ya da belli bir türdeki çalışmayla nitelenemez. Örneğin Adorno'da materyalizm, farklılıkları ezmeden diyalektikleştiren "uyarıcı"dır. Bu demektir ki, artık teorik özdeşlik, Hegelciliğe ve Marksizme başvurarak ya da örneğin felsefe veya toplumsal bilim olarak ortaya konarak yeterince nitelenemez. Şunu iyi saptayalım: Enstitü için sorun oluşturmayan şey, yeni bir adlandırmayı gerektirecektir. Okul'un tek meşru çocuğu böylece doğar ve adı da "Eleştirel Teori" olur.

Gerçekten de, 1930-1931 yılından itibaren, Enstitü'de hiçbir şey kelimenin gerçek anlamıyla *değişmemiştir*: Toplumsal bilim araştırmasına girişilir ve Marksizme başvuru ayrıcalık taşır. Fakat aslında her şey *değişmiştir*: Eleştirel teori tanımlanmıştır. Marksizme gönderme yapmaya devam ediyor olması, çalışmanın sürdürüldüğü doğal alan olmak yerine, Marksizmin "işlevsel olarak" Enstitü'nün başat teorik göndermesi halini almasındandır: Dolayısıyla, Marksizmle yakın ilişki içinde bulunur, fakat *ilişki, mesafe* anlamına gelir. Tarihsel materyalizmin evladı olan Eleştirel Teori, kendi "özdeşliği"ni, Marksist soyunu üstlenerek –farklılığını orada yitirmeden– düşünmeye girişir. Bu, Marksizmin kazanımlarının yalnızca bir bölümüne sahip çıkmak gerektiği anlamına gelmez (ki bu da zaten yaklaşık yarım yüzyıllık olan "revizyonizm"den kaynaklanır), fakat kendine özgü bir *tutum* üstlenilmiştir. Eleştirel Teori'nin aynı zamanda hem Marksizm *içinde* hem de Marksizm'*de* yaşadığını söyleyerek bu ifade edilmeye çalışılır. Aidiyet ile dilek arasında seçim yapmak reddedilir.

Aynı şekilde, Eleştirel Teori felsefe ile bilimin çelişik özdeşliği arasında seçim yapmayı reddediş olarak da kendini ortaya koyar. Düşündürtmek istediği şey, toplumsal-tarihsel nesnelliğin görülmemiş tutumsal formudur. Gerçeklikle pozitif bir ilişki –*olgu*'nun yüceltilmesini reddeder– ile yanıltıcı bir uzlaşmada kendini tüketmeyen rasyonel bir gereklilikle sürdürülen eleştirel tutum arasında yer alır. Bu nedenle, teolojinin ve metafiziğin el koymalarına ve pozitivist indirgemelere karşı Akıl adına mücadele edecektir.

Bu ikincil yer değiştirmenin sonuçları Marksizmin temel sorunu karşısında kavranır. Bir yandan, Marksizm, toplumsal bilime, başat da olsa bir katkıya indirgenemez. Eleştirel Teori Marksizmin bilimci yazgısından kopar. Eleştirel Teori bilimsel bir kavramanın şifresinden hem daha fazlası hem de daha iyisidir: Bir "teori"dir. Fakat etik-tarihsel bir çerçeve de değildir: Hem geniş hem de dar anlamda tarihin bilimidir. Dolayısıyla, Eleştirel Teori'nin teorik-bilimsel çekirdeğidir. Eleştirel Teori onu ne göreceleştirir ne de mutlaklaştırır; tarihsel *praksis*'in ihtiyaçları için seferber eder. Bu süreci kavranılır kılan şey tam da praksis ihtiyacıdır. Marksist teori yürürlükten kalkmış bir doktrin bütünü ya da tarihi donduran bir dogma değilse eğer, göreceleştirmeden ya da kutsallaştırmadan çekinmemek gerekir. Anlam bütünlüklerinin çözüldüğü tarihsel bir dünyada uygun pusula olur. İçkin Kayra değildir; çünkü sonuncu Kayra, sistemin Kayrası batmıştır: fakat, "yukarı"sı, "aşağı"sı ya da yönü/anlamı olmayan bir tarihte, olasılığı gerçekle ilişkilendirmeyi sağlayan kadran Marksizmdir.

Eleştirel Teori'nin kurucu metinlerinde bile bu teorik pusulanın tarihin deşifre edilmesine müdahale ettiğini başka

yerde gösterdik.[1] Burada, "tarihsel materyalizm" göndergesinin bu kullanımının belirlediği temel etkileri sunuyoruz; ki bu da, olgu olarak, Frankfurt Okulu'nun "doktrini"nin bir bilançosuyla çakışır.

Kısacası, bu eleştirel Marksizmin özgüllüğü, iki eleştirel kutup üzerindeki ısrarla ilgilidir: Marx'ın mümkün kıldığı siyasal iktisadın kavramsal yapısökümü ile tarihsel hakikatle bir ilişki varsayan özgürleşme perspektifi. Böylece, bir yandan, "Marx'ın yarattığı kategoriler –sınıf, sömürü, artıdeğer, kâr, yoksullaşma, çöküş– kavramsal bir bütünün faktörleri olmaktadır; bu bütünün anlamı mevcut haliyle toplumun yeniden üretiminde değil, tersine, sapma olarak sahip olduğu şeyin değişiminde ve düzeltilmesinde aranmalıdır." Dolayısıyla bu kategoriler yalnızca açıklayıcı değildir, özü gereği eleştireldir de. Zaten bu nedenle, Horkheimer'in gerçekleşmediğini otuz yıl sonra saptadığı, "devrime yol açacak olanın emekçilerin artan yoksullaşması olduğu teorisi"nin hükümsüzleşmesi, teorinin eleştirel değerini *ipso facto* ortadan kaldırmaz.

Tamamen politik olan diğer kutupta, Marksizm proletaryanın nesnel çıkarının yansı-doktrini olarak görülmez. Kuşkusuz ki, "çıkar ancak proletaryanın içinde doğabilir", ama "proletaryanın durumu, bu toplumun içinde, doğrudan bir bilinçlenmenin güvencesi olamaz." Öyle ki, "proletaryanın bilinç içeriklerinin teorisini ve sentezini yapmak, onun varlığının ve çıkarlarının sadık bir imgesini veremez."

Böylece, teorik globalleşme ve praksise referans gereklilikleri ileri sürülmüş olur; bunlar olmadan Marksizm

1) *Marxisme et théorie critique, a.g.e.*

hükümsüz belge olarak kalır. Marx'ın ve Engels'in teorisini canlı olarak korumanın tek yolu olarak görülen şey, bu eleştirel dolayımdır; ki bu, hem dogma olarak katılaşmasını önlemeyi hem de tarihsel eğilime eşlik etmeyi gerektirir. Böylelikle sürecin insani karakterine, yani teknolojik ve araçsal yandan ziyade, emek ile pratiğin *toplumsal öznesine* daima vurgu yapılmış olur. Marksizm esasen metanın ve iktidarın *fetişleşmesini* eleştirinin eliyle kavramanın bir aracı olmuştur: Dolayısıyla asla "teorik fetişleşme"nin konusu olmaz!

3. **"Atonal Marksizm".** – Marksizm Adorno'da "doğru olmayan bütün" fikriyle kavranır (bkz. *yukarıda*). Bütünlüğün hakikat-olmamasının saptanmasından ziyade, bütünlüğün negatif doğasının konumudur bu. Sonsuzluğun reddi, bahtsız bilinçte olduğu gibi, deneyimlemeye son vermeyen düş kırıklığına uğramış bilinci yansılayan harelenmesi içinde hafifçe belli olarak gerçekleşmez: Bu, eksiklikten ziyade farklılığın sonsuz gerçekliğidir. Ontolojinin her belirlenimi inkâr olarak hissettiği yerde, "atonal" diyalektik inkârı tek hakiki belirlenim olarak hisseder, sonsuzluğu farklılığın içine yerleştirir.

Ne var ki, bu "atonal" kavrayışın dolaylı ama nesnel etkisi, gerçekliğin de atonal bir kavranışına varmaktır ve bu, diyalektiğin materyalist zeminine eklemlenmeyi çetrefilleştirir. Gerçekliğin Marxçı kavranışı bir anlamda gerçeğin "diriltíciliğini" varsayar; bu gerçeğin mercileri farksızlaşmamış değildir, fakat *maddilikten* başka bir şey olmayan egemen bir yapı karşısında yapılanmıştır. Verinin kat kat sıralanmasını mümkün kılan şey, materyalist Olgu

olan bu "diriltici"dir. Gerçeğin atonalliğine/durgunluğuna Adorno'nun bir anlamda kararlı bir şekilde yaptığı vurgunun bu belirgin anlamda gerçekten idealist bir etkisinin olup olmadığını sorabiliriz. Bu maddi sınırdan bir kez özgürleşince, gerçek, *negatifçiliğe* varana dek farksızlaş(ma)-maya mahkûm olmaz mı? Negatif diyalektik, Marx ve Engels'in 1845 yılında teşhir ettikleri "Eleştirel Eleştiri"nin yazgısını tekrarlamaz mı?[2] Aslında bu negatifçilik daha ziyade "materyalist tutum"u köktenleştirir.

Gerçekten de gerçeğin atonalliğinin sonucu, maddi *veriye* yönelik bir tür kökten kuşkudur; belirlenimlerin tükenmezliğini böylelikle ifade etme savındadır. Klasik idealizm böylelikle geri dönmüş olur. Öncelikle tanısal olsa da, bu kökten özdeş-olmama ve maddiyat statüsü problemi dolayısıyla Adorno'nun Marksizmle ilişkisi ele alınmalıdır. Adorno'nun tutumunun etkisi, materyalizmi "izm" olarak bile, yani gerçeğin mercii olarak maddiyatın değerlendirilmesi olarak göreceleştirmektir: Böylelikle, sanki diyalektik, ontolojik farklılaşmanın formülü olarak değer kazanmak için maddi verinin formu (*ratio essendi et cognoscendi*) olmaya son veriyormuş gibi cereyan eder her şey.

Bu durum Adorno'da görülür; onun atonal müziğe ilgisi (bkz. *aşağıda*, Bölüm VII) tesadüfi değildir ve bir rasyonellik tercihini simgeleyebilir. Materyalizm hiçbir momentte ortadan kaldırılmış değildir, fakat kendi olumsuzlaması içinde kalır (*yukarıda* analiz edilen modele göre, Bölüm II). Materyalizm, atonalliğe, daha doğrusu tonik

2) Bkz. *Marxisme et théorie critique*, *a.g.e.* Bizim sonucumuz, s. 244 ve devamı.

dağılmaya sürekli eğilim gösteren diyalektik bir oyunun indirgenemez "tonik"i sağlar. Materyalist çekirdek, demek ki, bu özdeş-olmama pratiğinin içinde ve bu pratik tarafından –eritilmiş olmasa da– sürekli kırınıma uğratılmıştır. Tarihsel tonalite değişimlerinin "sesini çınlatan" olarak hizmet etmesini sağlayan budur!

4. Marksizm ve uygarlığın rahatsızlığı. – Marcuse'ün Marksizmle köken ilişkisi, bir anlamda, Horkheimer ile Adorno'nunkinden daha doğrudandır. Politikayla ilişkisi de daha dolaysızdır: Birinci Dünya Savaşı sırasında Sosyal Demokrat Parti'nin ve Berlin'deki bir asker konseyinin mensubudur. Ardından, Freiburg'dayken Husserl ve Heidegger'de aradığı şey bir somut felsefesidir, fakat doçentlik tezini Hegel üzerine yapar. *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi*, Marcuse'ün Enstitü'yle temasa geçmeden önceki tutumunun bilançosudur ve doğal postulatı Hegelci özdeşlik teorisidir, dahası Heideggerci ontolojiyle ve Diltheyci tarihsellik teorisiyle ilişkidedir. Marksizm, *Dasein*'ın otantikliğiyle ilintili Heideggerci sorgulamanın somut açıklamasını getiren bir şey olarak bununla bağıntılı kavranmıştır.

Başlangıçtaki Marcuse'cü Marksizm, özdeşliği kendiliğindenmiş gibi kabul etmesiyle hem Horkheimer ile Adorno'nunkinden daha "konformist"tir, hem de, bir başka alanda sorulmuş sorulara en tatminkâr cevabı vermek üzere tarihsel materyalizme başvurduğundan teorik göndergenin heteronomisinin damgasını taşır. Temeldeki soruları sağlama şerefi Heidegger'indir, buna cevap verme görevi ise Marx'ındır; geçişi sağlamayı mümkün kılan ise Hegel'dir. Bu geçişin aporetik niteliğini Marcuse'ün az çok

hissettiği doğrudur. Fakat Marcuse'ün birinci döneminin Hegelci-Marksizmi sorunsallı değildir. Materyalist sentez, katı bir özdeşliğin kapattığı verimli bir tarih içinde serpilip gelişen bir rasyonalitenin gerçekleşmesini getirir. Diyalektik özdeşlik, bir anlamda, tarihsel oluşu damgalayan mühürdür: Kriz düşüncesi, bu sentezi bozacak kadar merkezi değildir. Marcuse her yerde Heidegger, Husserl, Hegel ve Marx arasında köprüler belirtmeye çabalar. Kendi geleceğinin açtığı, fakat yapısı bakımından gayet kapalı bir tarihin problemleriyle karşı karşıya gelmeyi sağlayan değişik kökenli teorik silahlar biriktirmekle fazlasıyla meşguldür. Bu taktik, Eleştirel Teori'nin peşini bırakmayan parçalanma düşüncesiyle tezat halindedir.

Marcuse'ün Enstitü'yle işbirliği bu temelde, Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesiyle sürgüne mahkûm edilmesinden hemen önce başlar. Horkheimer'in etkisi eleştirel ögeyi artırır: Marcuse'ün sentez gerçekleştirmenin eleştirel gerilim ögesini belirlediğini anlayabiliriz. Fakat onun Marksizmi antropolojik ve doğalcı karakterini korumaktadır; bu da, saptandığı gibi, onun tarih bakışına diyalektik bir "ilmi ilahi" niteliği verir. *Akıl ve Devrim*'in konusunun "negatif düşüncenin gücü"nü değerlendirmek olduğu doğrudur, fakat inkârın dolayımı başlatmayı sağlaması anlamındadır bu; daha ziyade "araçsal aklın eleştirisi"yle ilgilenen Horkheimer ile Adorno'nun çekinceleriyle zıtlık içindeki bakış açısında *çalışma* kavramının merkezi rolü de bunu belirtmektedir.

Marcuse'ün ilk yazılarının konusunun Marksizmi "somut felsefe" temeli üzerinde kurmak ve simgesini Max Adler'in (o da başlangıçta Enstitü'nün teorik etki alanının

içindeydi) Avusturya-Marksizminin verdiği "transandantal Marksizm" teşebbüsünü eşzamanlı olarak inkâr etmek olması bir tesadüf değildir. Marksizmi "gerçekleştiren" şey somut ontolojidir, yoksa yeni-transandantal öznellik değil. Eleştirel Teori'nin "materyalist diyalektik"ten söz etmeyi tercih ettiği noktada Marcuse'ün tarihsel materyalizme açıkça başvurmakta tereddüt etmemesi bir tesadüf değildir. Formel açıdan, Marcuse'ün "akromatik" ve kanıtlayıcı felsefi söyleme başvurması da aynı ölçüde dikkat çekicidir; oysa ki Horkheimer'in ilk yazıları –özellikle de Eleştirel Teori'nin vücut buldukları; *Dämmerung* başlıklı derleme gibi– aforistik bir formu etkiler: Eleştirel Teori'nin tan sökümü / gün batımı havası –iki dünya arası yansısı–, Marcuse'ün Marksizm yardımıyla tarihin kanallarını açmakta kullandığı bu tarihsel iyimserlik formuyla –ki bu da "Sovyet Marksizmi"ni çürütmekten geçer– çelişir. Ayrıca Marcuse "saf hoşgörü"nün eleştirisini sürdürmekte de tereddüt etmeyecektir; ki bu da ısrarcı bir politik "özdeşlikçilik" işareti olarak yorumlanmalıdır.

5. Marksizm ve Tahakküm Eleştirisi. – Eleştirel Teori'nin tahakkümün politik sorununu radikalleştiren Araçsal Aklın tarihsel yazgısı sorununa gelip çarptığı noktaya yakınlaştığımızda, Marksizmin konumunun incelikli bir şekilde yer değiştirdiğini görürüz. Bu zamana dek Marksizm ayrıcalıklı bir tarihsel silahtı; bundan böyle, kelimenin tam anlamıyla kuşku duyulmasa da, Frankfurt Okulu'nun kendini ifade ettiği sorunu bizzat temsil edecektir.

Bu durum, devletin totaliter yazgısı üzerine bilinçlenmenin gerçekleşmesine damgasını vuran Horkheimer'in

Otoriter Devlet üzerine metninden (1942) kaynaklanır. Bu bilinç, tahakkümün teknolojik kökleri üzerine bir düşünmeyle at başı gider (bkz. *aşağıda*, Bölüm VI). Stalinizm ve "Sovyet Marksizmi"nin yazgısı üzerine düşünme (Marcuse, 1958), Marksizmin bilimsel figürü ile politik kullanımı arasında, eleştirel içeriği ile ideolojik versiyonu arasında bölünmesi sorununu ortaya atmaya yöneltir. Söz konusu olan şey yalnızca Marx'ın yazısını fiili Marksizmle karşı karşıya getirmek değildir, aynı zamanda Marksizmi bu tarihsel diyalektik içinde teorik moment olarak yeniden değerlendirmek de gerekir. Sanki Marksizmin kendisi Frankfurt Okulu'nun bağrındaki bu çifte-anlamlılığın mirasçısıymış gibi cereyan eder her şey: Marksizm tahakküm eleştirisinin aracı olarak kalır elbette, fakat Araçsal Aklın hareketiyle de dayanışma içinde olduğu ortaya çıkar. Marx'ın Aydınlanma düşünürlerine giderek daha yakın görüldüğüne dair majör bir semptomdur bu. Marxçı emek teorisinin bu yanının eleştirisi, Marksizmin bağlı kaldığı *homo laborans*'ın rasyonelliğinin eleştirisi halinde zımni olarak radikalleşir. Kısacası, tarihin tedavi yolu olarak *mimesis*'in ön plana çıktığı bir perspektif içinde (*aşağıda*, Bölüm VI) Marksizm doğayı sahiplenmeye yönelik antimimetik ilişki içindedir. Altüst oluşunu düşünmeyi sağladığı bir dünyanın nihai işareti olarak burada işlev gören Marksizmin paradoksu budur. Eleştirel Teori bir doktrini yansıtamaz: Proletaryanın tarihsel çıkarları bakış açısına yerleşerek tarihsel hareketi düşünür.

Oysa, güncellenen en acil alan, 20. yüzyılda Aklın Ölümünün politik formlarının, yani faşizm ve Nazizmin patlak vermesiyle sağlanmıştı. Bu yönlendirici tema üzeri-

ne Okul içinde çarpıcı bir literatür üretilmiş olması bir tesadüf değildir.[3] Fakat buradaki koz, esasen, Marksizmin bu anomik fenomeni açıklama yeteneğiydi. Alternatif kapsamlıydı. Ya Marksizmden bir işlemci olarak yararlanmak ve onu kapitalist sistemin tekelci teorisinden yola çıkarak sosyopolitik mutasyonlar bütününün analizine uygulamak mümkündü (bkz. Franz Neumann, *Behemoth. La structure et la pratique du national-socialisme*). Ya da Nazizm, Batı uygarlığının kalbinde rasyonelleşme ile barbarlığı birbirine bağlayan şeyin semptomu olarak işleyen tarihsel aklın bir felaketini deşifre edici olarak görülebilirdi: Tartışma konusu edilmesi gereken şey artık yalnızca ekonomi ve ideoloji değildir, tarihsel aklın krizi de tartışılacaktır. Fakat bu sonuncu durumda, bizzat Marksizmin böyle bir tarihsel sapmanın ortaya çıkmasıyla aşılması semptomatik bir hal almaktadır. Haklı olarak eleştirel sosyolojiye ait olan (bkz. Bölüm III) otorite üzerine çalışmayla tezat halinde, Nazizmin veçhelerinden herhangi biri için eleştirel sosyoloji yöntemlerinin işlediği Nazizm üzerine düşünme, sonunda, *tahakkümün tarihsel temellerini* sondajlayan bir yaklaşıma varma zorunluluğunu hissettirmelidir.

Böylelikle, liberalizmin tahakküm dönemlerinde özerklik yanılgısı içinde tutulan politika kavramı bile, dünyanın hukuksal görünüşü içinde bir parçalanmayla altüst olmuştur: Tartışma konusu edilmiş olan şey artık bizzat *Kultur*'un varlığıdır; keza tarihin iblislerine hakim olma *praksis*'inin imkânıdır. Bu yeni "el dağılımı" içinde Mark-

3) Bkz. M. Jay, *a.g.e.*, Bölüm V, "L'Institut et l'analyse du nazisme", s. 169-203.

sizmin konumu da "idare edilen dünya"nın bu eleştirisiyle hissedilir biçimde değişmiş bulur kendini.

6. "Yeniden inşa edilen Marksizm". – Habermas'ta Marksizm "somut analiz yoluyla kendi gücünü yeniden kanıtlar" olabilmelidir; bu da "tarihsel materyalizmin yeniden inşası"nı (1975 yılında yayımlanan bir eserin başlığı) gerektirir.[4] Toplumsal çelişkinin evrimi ve bağlantılı özgürleşme olasılıklarıdır bunu dayatan.

Bu düzeltmenin hem idealist (transandantal) bileşenin yeniden etkin kılınmasıyla hem de *bilimin* alanına geri dönüşle olması kayda değerdir. Böylelikle teknik rasyonellikle "kuşatılmış" bir aklın meydan okumasına karşılık verilir. Toplumsal pratik içinde eyleyen "çıkar"lara geri dönüş, bilimlerin özdüşünüm kapasitesinin uyanışıyla at başı gider. Bu durum, sırasıyla, insanın doğayla ve insanların kendi aralarındaki ilişkilerine bağlı olan *çalışmanın* ve *etkileşimin* temel karşıtlığıyla mümkün görülür. Marksizmin tarihsel yazgısının bastırdığı ve idare edilen kapitalizmin şeyleştirdiği bu ikinci boyutu yeniden aktif hale getirerek "yarma harekatı" gerçekleşir. Bir *iletişimsel uzam* fikri bu iki boyutu diyalektikleştirmeyi sağlar. Bununla bağlantılı olarak, tıpkı toplumsal çıkarların ışığı altında ideoloji probleminin gün ışığına çıkması gibi, *toplumsal meşrulaştırma* problemi de ön plana çıkar.

Bu "etkileşimsellik"le tamamlanmış bir Marksizm değildir; daha ziyade, toplumsal bir etkileşim mantığı söz konusudur ve bu mantığın amaçları açısından Marx,

4) Bkz. G. Raulet, *Marxisme et théorie critique*, *a.g.e.*, s. 101 ve devamı.

toplumsal-tarihsel rasyonelliğin kriziyle özgülleştirilmiş de olsa, zorunlu bir geçiş noktası sağlar. Fakat Habermas düşüncesinin bu toplumsal mantığın epistemolojik sistemleştirilmesine doğru evrimi, bu şekilde düşünülen eleştirel bir Marx kullanımından toplumsal bir iletişim anlayışına geçilmesini sağlar; bu iletişimin bağrında Marksizm global bir sentez içinde "teorik meta-dil" konumundadır.

Habermas'ta problem sonuçta öyle evrilmiştir ki, dönüşüm özlemini formüle etmek için daima gerek görülen Marksizm, eleştirel meşale rolünden zımnen azledilmiş olur: Temel gerilimi içinde çekim merkezi toplumsalın teorisinin tarafından geçen Marksizm bu eleştirel üstünlük niteliğini yitirerek, toplumsal iletişim teorisinin, kendi bulunduğu yerden, ilgili tarafı olur.

Paradoksal bir Marksizm

Demek ki, açınlayıcı bir ayrıma göre, Marksizmin birçok figürünün doğuşuna tanık olduk: Doktriner ve yöntemsel bir Marksizm, ardından eleştirel[5] –özdeşlikçi ve özdeşlikçi olmayan (en orijinali)– pusula olarak arındırılan Marksizm; ardından, bir uygarlık teorisinin kozu olan ve "yeniden inşa edilmiş", bölünmüş bir Marksizm. Başlangıçta *önceden yapılmıştır,* sonra *araç* olmuştur, nihayet bir *koz* olur: kısacası vazgeçilmez.

5) Marx'ta Eleştiri'nin özgün boyutu hakkında bkz. bizim incelememiz: "La généalogie du concept de critique chez Marx", *Marxisme et théorie critique*, s. 31 ve devamı.

Okul'un kendi teorik kimliğiyle Marksizm dolayısıyla iç tartışma sürdürdüğünden söz edilebilir. Tarihsel materyalizme hemen başvurduğunda, kendi teorik ihtiyacını adlandırır. Ardından, aynı nesneden –materyalist diyalektik– geçerek, bir uzlaşma düşüncesinden özdeş-olmama düşüncesine doğru bir ileri bir geri savrulduğunda, kendi "iki aradalığını" yaşar. Nihayet, Marksizmi ikiye böldüğünde, kendi pratik-teorik bölünmesini tüketir.

Teorik bir tutum Marksizm karşısında ender olarak bu kadar bağlı ve bu kadar özgür olacaktır; sanki Marksizm, materyalist aidiyet rahatsızlığını deneyimlemeye ve teorik bir inşa çabasıyla onu aşmaya çalışan Eleştirel Teori'nin seçmeli (teorik) "geçiş nesnesi"dir. Okul'un içindeki Marksist tutumun anlamı da öteki "mihenk taşı"na yönelindiğinde yine belirtilebilir.

V. Bölüm

PSİKANALİZ VE ELEŞTİREL TEORİ

Psikanaliz Eleştirel Teori'ye, belirli bir anda kullandığı bir araç olarak müdahale eder. Bu, eleştirel alet edevat kutusunun bileşenlerinden biri olarak derhal kavranması gerektiği anlamına gelir; ne daha fazla –Freud *sui generis* bir rasyonelliğin öncüsü olarak ele alınmaz– ne daha az – Frankfurt Okulu bilgi alanına Freud'un katkısını kabul eder.

Bu, aynı zamanda, psikanalizin, üzerinde yükseldiği kaidesi ve yöntemi yabancı olan –sırasıyla, Marksist esin ve eleştirel sosyoloji– bir toplumsallık teorisinden derhal esinlendiği anlamına da gelir; ama bu durum "bireysel" ile "toplumsal" arasındaki apori'lerle birlikte görülür. Ama psikanalizin bu kullanımı (Marksizm ve psikanaliz bir anlamda eleştirel sosyolojiyi çerçeveleyen ayrıcalıklı iki "doktriner" kutbu tanımlasa bile) "Freudcu-Marksizm" adı altında saptanan tarihsel biçimlerden birine indirgenemez. Gerçekten de, prototipini Frankfurt Okulu'nun teorik çabasıyla çağdaş olan Wilhelm Reich'ın girişiminin oluşturduğu bir tür birlikçi *Weltanschauung*'u temel-

lendiren iki teorik gönderge arasında işbirliği söz konusu değildir. Burada başat olan şey, görmüş olduğumuz gibi, Alman idealizminin güncellenmesinin dayattığı radikal bir tür idrak reformundan yola çıkan bir toplumsal eleştiri uzamının ortaya çıkışıdır. Demek ki psikanaliz toplumsal bilincin baş döndürücü mekanizmalarına uygun bir deşifre ediş sağlamak için yol boyunca müdahale edecektir; "bilinçdışının mantığı" tarihsel bilincin dolayımlarını sorgulamak ve bunlara somut bir dayanak noktası sağlamak için gerekli görülecektir.

Burada, Freudcu-Marksizm ile sosyal-psikanaliz arasında dar bir yolun olduğu ayırdedilir; bu da Okul'un güzergâhı içindeki fiili kullanım tarzıyla belirginlik kazanır.

Psikanalitik hareketin Frankfurt Okulu'yla aynı zamanda geliştiğini hatırlamak gerekir; dolayısıyla onların yolları ister istemez kesişir.

Bu dolaysız ilişkilerin somut bir öğesi Frankfurt Psikanalitik Enstitüsü'nün kuruluşudur. 16 Şubat 1929'da açılan Enstitü, Horkheimer'in desteğiyle Frankfurt Üniversitesi'ne katılmıştır; öyle ki, Freud Horkheimer'e mektup yazarak (Horkheimer'in Jay'e söylediğine göre) teşekkür eder. Doğrudan doğruya Freudcu esinli bu kurum Horkheimer'in grubuyla gevşek temaslar içinde olsa da, 1920'li yılların sonundan itibaren bu iki enstitünün Frankfurt Üniversitesi'nde bir arada bulunmuş olması semboliktir. Horkheimer, Güneybatı Almanya'daki Psikanalitik Araştırmalar Grubu'nun yerel seksiyonunu oluşturan söz konusu enstitünün kurucusu olan Karl Landauer'le bir psikanalize bile girişir. Hans Sachs, Siegfried Bernfeld, Paul Federn ve hatta Anna Freud bile buraya gelip hal-

ka açık konferanslar verirler. Erich Fromm enstitünün ilk üyelerinden biri olmuştur.

Okul'un içinde psikanalizin art arda kullanımlarının neler olduğunu bu temelde kavramak önem taşır. Analitik ve eleştirel iki "rasyonelliğin" ilişkisine dair teorik problemi en iyi ortaya koyan şey budur.

I. – Toplumsal psikolojinin hizmetinde psikanaliz

Bu birinci kullanım bizzat eleştirel bir sosyoloji projesine dahildi: Gerçekten de, toplumsal sürecin bilinçdışı yanını keşfetmek için, özellikle de otoriter bir kişiliğin oluşum sürecinin aşina yanı karşısında eleştirel sosyolojinin psikanalize başvurması kaçınılmazdı (bkz. *yukarıda*, Bölüm III). Bu yaklaşımı sistematikleştiren ve bu ilk teorik tutumu temsil etmeyi hak eden kişi, Okul'un tarihinin birinci bölümüne katılmış olan, yani 1932-1949 arasında Okul'da bulunan ve 1926'dan beri psikanaliz uygulayan Erich Fromm'dur.

Fromm Berlin'deki Psikanaliz Enstitüsü'nde yetişmişti: Hans Sachs onun psikanalizini yapmıştır ve Theodor Reik'in öğrencisi olmuştur; toplumsalın kavranışını terapi deneyiminin ışığında zenginleştirmek istiyordu (bkz. *La psychanalyse et la politique*, 1931). Marksist analiz, üstyapıyla altyapının bağlantısının ünlü halkasını deşifre etmenin aygıtını psikanalizde buluyordu; bu durum, libidinal yapı ile toplumsal yapının anlamlı bir eklemlenmesini gerektirir. Analitik bir toplumsal psikoloji özleminin

bundan daha dolaysız ifadesine ender rastlanır. Reich'te olduğu gibi bu Freudcu-Marksist bağdaştırmacılığın bir karakterolojiye dayanması rastlantı değildir: Gerçekten de psiko-sosyolojik "tipler"in düzlemine eklemlenmeyi saptayabiliriz. Bunun en somut sonucu, sahiplenme aşkını, püritenliği ve düzen tutkusunu, tipik anlamda "anal" bir yığılıma göre eklemleyen küçük burjuvazinin "sosyo-libidinal" portresidir (bkz. *La caractérologique psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale*, 1932).

Fromm'un, bu modelin gerilimlerini çözmek için psikanalizi, psiko-sosyal yabancılaşmanın ötesinde, kişilikle uzlaşmanın (daima dinsellik bulanmış) hümanist ve kişiselci arzusunun hizmetinde daha etkin işletecek şekilde bütün libidinal ögeden ve hatta bütün metapsikolojiden boşaltmış olması da şaşırtıcı değildir. 1935 yılında fark edilen bu evrim, (*Annelik Hakkı* kitabı o dönemde pek revaçta olan Bachoffen'in gözden geçirdiği) matriyarkal esinli bir sosyalizmin ışıltısında, patriarkal ideoloji olarak "Freudculuğun" eleştirisine varır. Bundan böyle Fromm, Groddeck ile Ferenczi'nin yaklaşımını toplumsal terapi idealine en uygun kabul etmeye varır.

Fromm, ilerici bir mutçuluk idealinin sürdürülmesini kişiliğin irrasyonel sapmasının dikkate alınmasıyla kaynaştırarak, otorite yaklaşımına en azından kendi damgasını vurmuş olacaktır. Bu model sonuçta psikanalizin kurucusunun yaklaşımındansa Karen Horney'in kültürcü yaklaşımına (*Les voies nouvelles de la psychanalyse*) çok daha yakın görülür: Fromm, Okul'un yörüngesinden çıktığında, *Kendi İçin İnsan*'dan (1947) itibaren kendi kişisel sistematikleştirmesini bu yönde sürdürdü.

II. – Eleştirel Teori'nin müttefiki Freud

Kayda değer şey: Okul'un ilk evresinde psikanalizin kullanımını –uç biçimde de olsa– temsil eden Fromm'un düşüncesinin sonuçlarına karşı çıkan Eleştirel Teori temsilcileri başka bir psikanaliz yaklaşımı tanımlamaya vardılar: Horkheimer ve Adorno, "Freudculuğu" mutlaklaştırmayı reddetmiş ve onun köklerini kendi tarihsel koşulunda bulmuş olsalar da, 1940'lı yıllarda, Fromm tarzı "yeni-Freudcu revizyonizm"e tepki göstermek için, onun indirgenemez büyüklüğünü kabul ederler (bkz. Horkheimer'in Lowenthal'a Ekim 1942 tarihli mektubu ve Adorno'nun "Toplumsal Bilim ve Psikanalizde Sosyolojik Eğilimler" başlıklı Nisan 1946 tarihli konferansı).

Libido kategorisinin önemi ve hatta ölüm itkisi kavramının belli bir kullanımı, keza çocukluk deneyimlerinin oluşturucu rolü burada meşrulaşmış bulunur: Psikanalize "içgüdüsellik" damgasını vuran kültürcü düzeltmeye karşı, arzu teorisine gönderme yapan Freudculuğun çeşitli veçhelerinin kendiliğinden eleştirel niteliği özünde yeniden onaylanmış bulunur; bu veçheleri önceki modelde "toplumsallaştırarak" "temizlemek" söz konusuydu. Böylece hümanist karakterolojinin toplumsal hijyeninin normalleştirici sonuçları berrak bir şekilde ortaya konmuş olur. Eleştirel Teori'nin öznellik felsefesine doğru evrimini açınlayıcı bir paradoksla (bkz. *aşağıda*, Bölüm VI), kurucular, Freudcu bir inanç bildirimine varmışlardır ki bunun gecikmiş ve konjonktürel karakteri de aynı ölçüde açınlayıcıdır. Özellikle antropolojik dönemeç bu şekilde aydınlanır; diyalektiğe özgü belli bir karamsarlık biçimini yeni bir umudun mayası

yapar; Eleştirel Teori'nin müttefiki Freud'u, psikanalizin psiko-sosyal kullanımının ötesinde, yeniden keşfetmek zorunda bırakır. Enstitü'nün 1956 yılında psikanalize gösterdiği saygı da bunu kanıtlamaktadır.

Ayrıca, Eleştirel Teori'nin kurucuları Freudculuğa dair –sosyo-analitik yeniden inşa kendini dayatmadan önceki– erken dönem ilgilerine de yeniden kavuşuyorlardı. Psikanalizin *Hakikat Sorunu Üzerine* (1935) adlı denemede kendini göstermesi bir tesadüf değildir: Freudcu devrimin hakikat anlayışına dayattığı yer değiştirme dolayısıyla bilinçdışı teorisi gerçek antropolojik anlamını bulur (yoksa toplumsal süreçlere "ruh ilavesi" olarak değil). Bağlantılı olarak, psikanaliz irrasyonel bir felsefeden ayrıdır: Adorno'nun 1927'de ileri sürdüğü gibi toplumsal sürecin bir parçasıdır (*Transandantal Ruh Doktrini İçinde Bilinçdışı Kavramı*). Fakat hem "transandantal" (analitik bilginin etkisi) hem de toplumsal (bilinçdışının toplumsal işleyişi) bu ikili kaygının sorunsuzca birleşmediği kavranır: En azından, kolay bir uzlaşma olmadan bunu deneyimlemiş olmak Frankfurt Okulu'na düşmüştür.

III. – Eros, psikanaliz ve uygarlık

Psikanalizin işlevsel kullanımından ve Freudculuğun yeniden itibar kazanmasından sonra, 1950'li yılların ortasında, psikanaliz ile toplumsal eleştirinin balayı olarak kabul edilebilecek şeye tanık oluruz. Paradoks şudur ki, bunun öncüsü o zamana dek Freudculuk karşısında nispeten soğukluk sergilemiş olan kişi, yani *Eros ve Uygarlık*'ın

(1955) yazarı Herbert Marcuse'dü. Bu eser Freud'u toplumsal modernitenin toplumsal bir düşüncesinin yandaşı yapar. En içgüdüselci olarak bilinen kavramların, özellikle de ölüm itkisinin toplumsal verimliliğini göstererek "Freudcu olmayan revizyonizm"e tepki de hâlâ söz konusuydu (bkz. *Dissent*'in önsözü).

İçgüdüselliğin sefaleti, o zamana kadar görülmedik bir şekilde baskıcı toplumun semptomu olarak deşifre edilmiştir: Fakat Eros'un Thanatos'la mücadelesi, bir anlamda, toplumsal-tarihsel diyalektiği besleyen meta-psikolojik dramın ifadesi halini alır. Ölüm'ün kendisi de hem kabul edilmiş (hümanist modelde olduğu gibi dışlanmamış) hem de olumlulaştırılmıştır; çünkü yaşamın ketlenmesinin yıkıcı protesto gücünü gerektirir. "Nirvana ilkesi" etiği, iki temel itkinin çabasını oldukça tuhaf biçimde çakıştırır. Belirgin bir paradoksla, Freudcu metapsikolojinin en tartışmalı kavramı "kârlılaştırılmış", hatta kasıtlı olarak tarihi merkez alan bir felsefe tarafından yüceltilmiş olur; bu, kolektif bir özgürleşmenin bağrında bilinçdışı kutup ile tarihsel kutbu uzlaştıran gerçek bir "tarihsel erotik" olarak kabul edilebilir. Sanki bastırma sorunsalı bu baskıyı açıklamış gibi, eleştiri *ütopik* özlemini en cesur şekilde psikanaliz aracılığıyla ileri sürer (bkz. "baskıcı yüceltimsizleştirme" tanısı).

IV. – Psikanaliz ve hermönetik

Habermas'ta psikanalizin öncelikle epistemolojik açıdan ele alınması dikkat çekicidir. *Bilgi ve Çıkar*'da (esa-

sen Freud'a gönderme yapan) psikanaliz denen "bilim" türü diğer iki tür bilim –"doğal" ve "hermönetik" bilimler– karşısında yerli yerine yerleştirilir. Habermas böylece psikanalizin herhangi bir epistemolojik modele indirgenemezliğine vurgu yaparak, özellikle Dilthey'den Gadamer'e uzanan gelenek içinde hermönetik karşısında oluşturduğu istisnalığa vurgu yapar; Habermas ise bu konuda "derinlikler hermönetiği"nden söz eder.

Özellikle bu istisnai konum sayesinde, psikanaliz Habermas'ın bizzat gerçekleştirdiği epistemolojik yapısökümün belirleyici bir momentine yerleşir. Psikanaliz "özdüşünüm" (*Selbstreflexion*) düzenindeki özel bir "kavrayış edimi" gerektirir. Dolayısıyla bu, psikanalizi eleştirel düşüncenin bir tür potansiyel müttefiki yapan "bilimci kavrayışsızlığın" bir itirazıdır. Bununla birlikte bu, Habermas'ı bizzat semptomun oluşumunu, konuşan ve eyleyen öznenin kendi kendisiyle iletişiminin kesintisi olarak yorumlamaya yöneltir; bu da bir "dilin özelleştirilmiş kısmı"nın "iletişim-dışı bırakılması" anlamına gelir. Bu onu, tamamen analitik bilgi olan metapsikolojiyi analitik *tekniğin* özdüşünüm süreci yapmaya yöneltir, bilgi değerlerine tercüme eder.

Bilinçdışının kendisi bir iletişim patolojisine göndermede bulunur, özgül olduğu doğrudur, çünkü bir muhataba gönderme yapmaktadır, fakat Habermas'ın kendi epistemolojik toplumsal sentezini yeniden gerçekleştirmek için zemin olarak oluşturduğu iletişim mantığından muaf değildir. Sanki analitik bilginin özgüllüğü, özerklik iddiası daha iyi reddedilsin diye kabul edilmiş gibidir. Psikanaliz kelimenin tam anlamıyla bir kendinin *Aufklärung*'u, "tec-

rit süreçlerini ortadan kaldıran ödünleyici öğrenim süreci" haline gelir, oysa ki Freudcu "teori dili" "tekniği tarif eden dilden daha yoksul" olarak sunulmuştur.

Bu durum, ikinci bir evrede, "metapsikolojinin kendisi tarafından bilimsel kavranamaması"nın teşhirine ve "genel yorumlamalar mantığı" içine, bir iletişim teorisinin amaçları doğrultusunda yeniden dahil edilmesine varır. Son bir evrede Habermas psikanaliz içinde "toplum teorisi" statüsüne geri dönebilir.

• *Psikanalizin* ve *Freudculuğun* –çünkü bir dönem ayrıştıkları görülmüştür–[1] bu değişik biçimlerinin Frankfurt Okulu'nun tarihi içinde geçirdiği hallerden dersler çıkartılabilir.

Sosyolojik bir yöntemin aracı olan psikanaliz, toplumsal çelişkinin itkisel indirgenemezinin kavranış aracı olan Freudculuk, "modernitenin ilmi ilahisi"nin dili olarak ve nihayet iletişim teorisinin eklentisi olarak meta-psikoloji arasında görünüşte heyecan verici bir ayrım vardır. Fakat, özellikle, bu yolculuğun kilit evrelerinde psikanalitik referansın sürekli varlığı, Eleştirel Teori'nin değişim *semptomlarının* başat rolüne tanıktır. Bu sıfatla, toplumsal eleştirinin kozlarının yer değiştirmesinin kapsamını ve anlamını ölçmeyi sağlar. Horkheimer'in Lowenthal'e belirtilen mektubunda kabul edeceği gibi, "(Freud'un) düşünce(si) bu *Bildungsmächte*'lerden (kelime anlamıyla: "oluşum güçleri", aslında köşe taşları) biridir, bunlar ol-

1) Bkz. P.-L. Assoun, *Le freudisme*, PUF, "Que sais-je?", 1990; "Quadrige", 2001.

madan bizim felsefemiz böyle olamaz" (akt. M. Jay, s. 127). Eleştirel Teori'nin bizzat "oluşum"u analitik tutuma sıkı sıkıya bağlıdır, anlamını *özne* sorusunda bulabilecek sorunsallı eleştirel bir dayanışma içindedir (bkz. *aşağıda*, bizim sonucumuz).

Bu durumda, bu semptomal değer neden ibarettir? Bu değeri toplumsal öznellik tarafına yerleştirebiliriz, ama kökende öznelliğin toplumsallaşma problemi olarak beliren şey, öznelliğin temel sorusuna doğru geri çekilebilir. Verinin yalnızca (psikososyal) bir boyutu olan şey, bizzat dönüşüm öznesinin toplumsal-tarihsel işlevine dek yükselir. *Selbstreflexion*'da psikanalize düşen nihai işlevi de yine bu anlamda anlamak gerekir: Sanki psikanaliz eleştirel düşünümsellik tarafında –hem epistemolojik olasılık koşulları içinde hem de tarihsel sonuçları içinde– etkili oluyor gibidir.

Dolayısıyla, öncelikle Eleştirel Teori'nin ikinci büyük *Bildungsmacht*'ı olan Marksizmin bir anlamda gölgesinde yetişen psikanalizin kendine özgü bir önem içinde hareket etmeye adım adım yönelmesi bir tesadüf değildir. Eleştirel Teori'yi gerçek boyutuna doğru –tarihsel öznelliğin kendisini yeniden değerlendiren bir tarih felsefesi boyutuna– taşıyan önemli kaymayı daha iyi değerlendirmeyi sağlayan evrim (bkz. sonuç). Bununla bağlantılı olarak psikanaliz toplumun kitleselleşmesinin bu değerli ve ender panzehirlerinden biri olarak belirir. *Minima Moralia*'nın yazarı, "psikanalizde her şey yanlıştır, abartmalar hariç" diyerek analitik açıklamaya yönelik üst-yorumlanma kuşkusunu tersine çevirebilir. Psikanaliz "tam da" bu indirgenemez "öz" üzerine "düşer."

ÜÇÜNCÜ KISIM

TARİHSEL AKLIN ELEŞTİRİSİ: FRANKFURT OKULU'NUN TARİH FELSEFESİ

Frankfurt Okulu'nun diyalektiğini tematik olarak yeniden inşa ederken önemli bir beliriş düzeyine varıyoruz: Tarih felsefesinin belirişi.

Önemli bir evrime damgasını vuran bu boyutun, belirli bir temaya indirgenen,[1] "Eleştirel Teori'nin getirdiği temel değişim"i temsil ettiğini biz kendi payımıza kabul etmiyoruz. Eleştirel Teori gerçekten de başka bir kavramlaştırma düzeyine aittir: Bilgi teorisinin düzeyine; ki bu teorinin kavramı bile idealist çekirdeğin eleştirisiyle derhal altüst olur (bkz. birinci kısım). Dolayısıyla Eleştirel Teori bilgikuramsal bir merci olarak kalır: Yeni olan şey, bir temanın –"doğa"– eklemlenmesinden çok, bilim alanında (bkz. sosyopolitik, ikinci kısım) kendini "doğrulama"ya kalkışmış olan eleştirel projenin Aklın tarihle ilişkisini sorgulayarak kendini radikalleştirmekten kaçınamayacağının kabu-

1) Martin Jay, *a.g.e.*, s. 288. Tarihsel eksene ayrıcalık tanıyan bir yaklaşımın sınırlarına burada dokunulur, öyle ki incelemesi her noktada kayda değerdir: Okul, tarihsel fenomenolojisi açısından (ve özellikle yalnızca kuruluş evresinde), kendi gizli çelişkilerinin anahtarını kendisi teslim etmez.

lüdür. Eleştirel Teori'nin, kendi *üzerine* yansımak yerine, kendi nesnesini -Akıl- yansıtması gerektiğini söylemeye kalkışılır. Böylelikle, rasyonalizm, kendi görevinden istifa etmeden, *soykütüksel* bir görevle artık yüzleşmek zorundadır: Aklın kökeni; ki bu, bizzat tarihi yeniden değerlendirmek anlamına gelir. Aynı zamanda, *Kultur*'un "yönelimi" problemi de ("kültürcü" bir tutuma kapanmadan) yeniden keşfedilmiş olur. Bundan böyle bu dar yol açılır: İrrasyonalizmle uzlaşmadan aklın tarihsel *anlam sınavından* nasıl geçilir?

VI. Bölüm

ELEŞTİREL TARİH FELSEFESİ: AKIL VE TAHAKKÜM

Aklın krizinin politik etkisiyle ele alınması sonuçta radikal bir yaklaşım dayatır: Tarihsel aklın eleştirisi. Bu aynı zamanda felsefi meydan okumaya –modernitenin tarihsel yazgısı içinde post-Hegelciliği üstlenmek– ve politik koza –bizzat tarihi "tahakküm"ün ışığında yeniden düşünmek– bir cevaptır.

I. – Araçsal akıl

Sembolik olarak Kurtuluş döneminde yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Horkheimer ile Adorno bu projeye biçim verdiler. Temel bir "açmaz"ı –"Aklın özyıkımı"– teorileştirerek, "insanlığın (...) yeni bir tür barbarlık içine neden gömüldüğünü anlamak" söz konusuydu. Aynı zamanda Tarih'e de özgü olan Aklın bu skandalına yanıt vermek için Eleştirel Teori yandaşları, *Aufklärung*'un –yani

Batı modernitesinin ideal düzenleyicisi olan "en geniş anlamıyla ilerleme halindeki düşünce"– yazgısının incelenmesinden yola çıkarak tarihsel kötülüğün bu türden soykütüğünü çıkarmaya girişirler. Bu Aklın yazgısı sorusuyla yüzleşerek, teorileştirme, tarih içinde Akıl ile barbarlığın çiftleşmesini sorgulayan kökten bir yeniden inceleme düzeyine yükselir. Eleştirel felsefenin hakim kelimesi olan Akıl, demek ki, tamamen "tarihsel-felsefi" boyutunu edinir.

Başka deyişle, insan Aklı'nın kendisiyle bu kadar köklü bir çatışmaya nasıl girebildiği düşünülür. Eleştirel Teori bu "hesaplaşma" dolayısıyla hazırlık eğitimine yönelik eleştirel bir yöntembilimden yeni bir Tarih Felsefesi'ne yükselir.

Oysa, bu soruşturmanın ilk sonucu, ne kadar parçalı olsa da, Batı Aklı'nın ve mitin paradoksal içerimini göstermektir: "Mitin kendisi zaten Akıl'dır ve akıl mitolojiye dönüşür." Bu şekilde ana hatları çizilen tarih felsefesi, gerçekten de, burjuva modernitesinin mitolojisinin bir demontajıdır. Fakat özellikle tarih felsefesi, önceki düzeylerin eleştirisini burada radikalleştirir: Akıl yalnızca analizin göndergesi değil, onun nesnesidir; tıpkı tarihin göbeğinde kendisiyle çatışmaya giren Akıl gibi.

Oysa, bu figür "araçsal aklın" figürüdür ki bunun izleri Ulysses'in kurnazlığında ve ta Tekvin'de görülür; ardından, dar anlamda Aydınlanma idealinde serpilip gelişir. Bu ideal, doğanın hakimi insan anlayışına dayanır. Aklın yazgısı ile tahakkümün yazgısını bir anlamda bölen şey, doğaya hakimiyetin bu rasyonel idealidir. Dolayısıyla, Horkheimer ve Adorno "Araçsal Aklın Eleştirisi"nden yola çıkarak Aklın bu açılımının kaynağını saptamaya çabalarlar; *Aufklärung*'un belirgin özgürleştirici eğilimi ile Eleştirel Teori yüzyılının *de*

facto sonucu olan barbarlık arasındaki en trajik tezattır bu. (Önceki bölümde analiz edilen) politikanın krizi, ancak *soykütüksel* bir yaklaşımın saptayabileceği Logos'un tarihsel krizi içine yerleştirilmiştir. "Uygarlık tarihi"nin "feragat tarihi" olarak nitelenmiş olması bir tesadüf değildir. Fedakârlıkta bulunmanın bu sorunsalı dolayısıyla, *Aufklärung*'un yüce antropolojik ilkesinin, yani "kendini koruma ilkesi"nin anlamı ortaya çıkarılmış gözükür.

Demek ki merkezi çelişki, Doğa'yı araca dönüştürerek araçsallaşan bir Aklın çelişkisidir; oysa ki Doğa bu tabi kılınmanın intikamını almaya sürekli olarak çabalar (Sade'cı dünya görüşünde ikili görünür hareket). Eleştirinin bu radikalleşmesi, politik ve ideolojik alanda daha önce analiz edilen bu fenomenleri, yani kültür endüstrisi ile modern antisemitizmi yeniden yorumlamayı sağlar (bkz. Bölüm III ve *aşağıda*, Bölüm VII).

Dahası, 1930'lu yılların başından itibaren *Burjuva Tarih Felsefesinin Başlangıç Dönemleri* üzerine sürdürülen analiz Machiavelli'den Vico'ya dek tarih felsefesinin eleştirisi anlamına gelebilir. Fakat, bundan böyle, Vico'nun Aydınlanmacıların idealine karşı eleştirisi, geriye dönük olarak onun *Yeni Bilim*'ini, Aklın bu yazgısını, çelişkinin gücünün nerede yattığını anlama zamanını tartışma konusu eden öncü bir yazı yapar.

II. – Yeni bir tarihsel antropoloji

Bu yeni sorgulamanın bağlamı içinde, tarih dolayımıyla ortaya konmuş olan antropolojik temellere geri dönmek

şart olur. *Akıl ve Koruma* (1941) ve *Aklın Gün Batımı* (1947) üzerine denemelerin gerçekleştirdiği de budur.

Bu, "kendine hakim olma" ile "dünyaya hakim olma"nın araçsal etiği aracılığıyla, toplumsal tahakkümün antropolojik kaynağı olduğu kadar ideolojik etkisi olarak da eleştirilmiş bulunan "ego kavramı"na kadar varır.

Bu, Frankfurt Okulu'nun sorunsalının daha aşikâr diğer yanları tarafından maskelenme riski taşıyan temel bir noktanın farkına varma fırsatıdır: Burada yeniden belirecek olan Horkheimer'in kendiliğinden mutçuluğu dolayısıyla daha önce işaret edilmiş *etik* boyutun farkına varılır. Burada, araçsal Aklın izinde ortaya çıkan şey, bu "kötü" bencilliktir: Kendi gelişiminin değer kazanmasının tersine, kendini korumanın aşırı gelişmesi.

III. – Tarihin "karşı-felsefe"si: Mimesis

Bu saptama karşısında alternatif üretildiği an soru da sorulur. Eğer tahakküm meyve içindeki kurt gibi Aklın içindeyse, sorun, yaşlanan ama bilinci gayet yerinde olan Eleştirel Teori'nin hangi sıfatla müdahale edebileceğini bilmektir.

Eleştirel Teori öncelikle bu araçsal ideale *karşı tanıklık edebilir.* Oysa bu, "mimesis" terimiyle belirtilen alternatif bir duruma uygun olmalıdır. Sembolik olarak, tahakküm aklı olan yetişkin aklının ciddiyetine karşı çocuğun oyunculuğuna başvurulur; bu da estetik momentin bir anlamda yeniden-aktif hale getirilmesine yol açar. Dolayısıyla

Frankfurt Okulu'nun kültür teorisinin (bkz. Bölüm VII) –güçlü anlamda– alternatif moment olarak tüm anlamını Tarih Felsefesi'nden aldığı ortaya çıkar.

Doğanın uyarlanması-boyun eğdirilmesi ideali, gerçekten de, (bilindiği gibi Platon'dan bu yana mahkûm edilmiş bulunan) imge üzerinde temellenen bu saf taklit ilişkisini gölgede bırakmıştır. Böylece felsefe, Akla karşı değil, ama tam da araçsal Aklın "sadist" yazgıları ile kendi celladından intikam almaya çalışan "kötü mimesis"in irasyonel krizleri arasındaki bir alternatife biçim vermek için mimesis'in hizmetine girer.

Bu bir "teselli"den fazlasıdır, fakat ötekine –kendini, dünyayı ve ötekini sömürme– özellikle indirgenemeyen antropolojik bir düzenlemenin sömürülmesidir. Bu bizi alternatifin *estetik* boyutuna yöneltir (bkz. Bölüm VII).

IV. – "Ahlakçı"nın yeni sanatı

Öznelliğe ve sonluluğa belli bir referans biçiminin yeniden değer kazanması, bir süre sonra, bir başka alternatif olarak ortaya çıkar.

Sistematiklik egemen Aklın kronik semptomu olarak kendini gösterdiğinde, Tarihin kıyılarındaki bazı öznel ifade biçimlerine geri dönüş yeniden meşruluk gösterir. Zaten bu tarihin oluşu karşısında feragatten bambaşka bir şeydir; daha ziyade, önceki mimetizmin etik vardiyasını belli ölçülerde üstlenen yeni bir işlemcinin işin içine dahil olmasıdır. Bu tutuma gerçek bir tür vermek isteyen, *Minima Moralia*'da Adorno olmuştur.

Dolayısıyla burada basitçe geri çekilme yoktur: Tuhaf bir şekilde, başından beri Okul'un sabitlerinden biri olan mutçuluk kefaret fikriyle birlikte bulunur, ki bu da yorumlanmayı gerektirir (bkz. sonuç). Sanki öznellik, "dışarı"nın dolaysız dönüşüm olasılıklarını güçlü biçimde nispileştirdikten sonra, dünyanın anlamını yeniden içine katmanın artık mümkün olabileceği "kendi evi"nde bulunmaya özlem duyuyor gibidir. Bu "minimal" bilgeliğin aforizmalarını bu şekilde deşifre etmek gerekir.

Fakat, yolculuğun sonunda ilksel eleştiri umudundan geriye neyin kaldığı sorusunu da iyi sormak gerekir.

V– "Tekboyutluluk" eleştirisi: Umutsuzluğun öfkesi

Bir anlamda, bu hayal kırıklığının etkisi eleştirinin ketlemelerini ortadan kaldırır: Gerçekten de, son tahlilde tartışma konusu edilen şey, uzantı olarak *Kultur* olsa da, eleştiri ilerici kültür hekimi olarak hareket edebilir. Marcuse, kendi yolunu izleyerek bu yola varır: *Tekboyutlu İnsan*'ın (1964) 1968 patlamasında (Fransızca tercümenin yayımlandığı yıl) meşruiyet oluşturucu metinlerden birini sağlamak için (Frankfurt Okulu hakkında çok parçalı bir imge vererek) tam vaktinde ortaya çıkmış olması bir tesadüf değildir.

"Üst-baskıcı" toplumun yazgısından yola çıkan Marcuse kendi Marksist eleştirisini bizzat *Kultur*'un hastalık semptomlarının eleştirisi şeklinde radikalleştiriyordu. Dönüşümün açmazlarıyla ilgili karamsarlık, radikal bir

eleştirinin mayası olarak kullanılmıştı. Benjamin'den alıntılanan denemenin son cümlesi bunu ifade etmektedir: "Biz umudu yalnızca umudunu yitirmiş olanlar sayesinde getirebiliyoruz." Umut, en azından bu taraftan, bu tarihsel terk edilmişlik duygusuyla yeniden canlanıyordu.

VI. – Eleştirel Teori'nin vasiyeti

Güzergâhının sonunda, ve Adorno'nun ölümünden kısa süre sonra, Horkheimer Eleştirel Teori'nin bilançosunu çıkarma fırsatını yakaladı: *Dün ve Bugün Eleştirel Teori* (1970) yarım yüzyıllık bir güzergâhın bilançosu değerini taşır.

Eleştirel Teori, bilimin eksiğini tamamlayan olarak yeniden tanımlanmıştır: "Kendi üzerine düşünüm", keza mevcut toplumun eleştirisi. Fakat o zamandan beri, Marx'ın öngörülerine rağmen, toplum "tamamen idare edilen bir dünya"ya doğru evrim geçirdi. Devrimci umuda artık kanmayan Eleştirel Teori, "bireyin özerkliği"nden hâlâ kurtarılabilecek olan şeyi koruyacak asgari bir programa dönmüş gibidir. Kurucusu bir tür asgari "umut ilkesi"ne vurgu yaparak, Aklın yazgısına karşı savunma olarak kültüre, sanata ve dine göndermede bulunur. Geriye kalan şey, "Eleştirel Teori'nin görevi genel olarak var olmayanı ifade etmektir." Dolayısıyla, son dönem Eleştirel Teori'nin "özgüllüğü", Tarih söyleminin "boşlukları"nın ifade edilmesidir.

Bu vedaların önemini aşırı abartmadan iyi yorumlamak gerekir. Horkheimer, hayal kırıklığına uğramış eskatolojik

bir anlayışa geri döner. Bu perspektif içinde, gösterişli bir şekilde ön plana çıkan şey insanlığın ilerlemeye ödemesi gereken bedeldir. Bu sonuncu tarih felsefesini, merhamet ve yaşama istenci filozofu Schopenhauer'in devraldığı ilk günah doktrininin işareti altına yerleştirmiş olması asla bir tesadüf değildir. Eleştiri tüm işlevini yitirmez: "Mutlaka doğru" olanı dile getiremediğinden, yapabileceği ve yapması gereken şey "kötülüğün nerede olduğunu belirtmek"tir. Eleştirel Teori'nin özgürlük yolunu açmak şeklindeki başlangıç özleminden elbette uzağa düşmüşüzdür. "Eleştirel" boyut kısmen negatif bir tarih teolojisi biçimini alır.

Ama böylelikle bile özgürlük buyruğu, tarihsel bir etik biçimi altında son bir kez yinelenmiş olur: ""Doğru ve iyi kabul edileni yapmaya ve gerçekleştirmeye çalışmak." Demek ki Eleştirel Teori'nin nihai ilkesi şudur: "Teorik karamsar ve pratik iyimser olmak!" *Yine de* söylemek; tarihe karşı olduğu kadar tarihsel hakikat adına da: Eleştirel tarih felsefesinin son sözü budur – "insanlık borcu" şeklindeki bakış açısının zorunluluğunun kabulüyle birlikte.

VII. – Tarih felsefesinin ötesinde

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde (1983) bu tarih felsefesi projesi karşısında nasıl konumlandığını görmek ilginçtir.

Eleştirel Teori'nin niyetlerine sadakat elbette yeniden onaylanmıştır, fakat geçersiz kılınan şey, etik-estetik bir ödünlemeden başka bir şey olmayan "mimetik" tamamlayıcısıyla birlikte, tekanlamlı yazgı olarak rasyonellik

üzerindeki global yargısıdır. "İletişimsel eylem" teorisinin amacı, "yaşam biçimleri"nin ve somut dönemlerin eleştirel değerlendirilişini bütünlükleri içinde üretmek, herhangi bir tarih felsefesinden ödünç alınma normları yansıtmamaktır. Bu teorinin normatif bir unsur olarak kaldığı doğrudur –yoksa eleştirel bir teorinin müdahalesi imkânsız olurdu–, fakat bu, toplumsal edimcilerin "sezgileri"ne referansla test edilmiş "iletişimsel eylem"in temel yapısının inşasına bizzat dayanmak istemektedir. "Yaşanan dünyanın sömürgeleştirilmesi"ndeki belirleyici bir fenomene böylece teşhis konulmuş olmaktadır, ki bu dönüşümü gerektirir.

Demek ki belirgin bir evrim meydana gelmiştir: Bu, toplumun, özellikle de iletişimsel yapısının eleştirel bilimine duyulan özlemdir; ki bu da, toplumsal çelişkinin mantığı olarak düşünülen tedrici bir tarih bilgisini temellendirmektedir. Fakat, karamsar bile olsa, bir tarih felsefesi ekonomisi yapmayı sağlayan şey budur.

Bir anlamda, toplumsal veriye ve kendine özgü mantığına daha fazla vurgu yapılmış olsa da, bu mantığın kavranmasının ışığında, olayların akışı üzerinde müdahaleci bir tutum, Habermas'ta yerini global eleştiriye bırakır; bu eleştiriden yola çıkarak "ahlakçılık" ve "negativizm" artık bir açmazın işaretleri olarak görülebilir.

Eleştirel Teori'nin başlangıçtaki açmazını reddeden Habermas, praksisin yönlendirilmesinde yeni perspektifler açar. Yöntemsel bir yaklaşımla bunu "test etme" amacı, gerçekten de, bu teoriyi yalnızca bilimsel tecridinden çıkarmakla kalmamış, politik açmazından da kurtarmıştır.

Paradoksal olarak, bu "güncelleme"nin yöntemi toplumsal mantık epistemolojisinden geçiştir, dolayısıyla,

belirgin bir modernite imgesi edinmek için dünyayı dönüştürme özlemini erteleyen "pozitif" bir momenttir. Bu, onun gözünde, Horkheimer'in son dönemdeki yanılsamadan kurtulmuş "ruh halleri"ni ya da Adorno'nun son dönemindeki estetikleştirici "negativizmi"ni uzak tutmasını sağlar.

Son "iletişimsel eylem" teorisinin getirdiği, "yaşanan dünyanın sömürgeleştirilmesi" (*Lebenswelt*) saptamasıdır. Oysa bu, dönüşüm buyruğunun yeni bir biçimini gerektirir; *Verständigung*'un pozitif analizinden geçer; yani, "ortak durum tanımları" varsayan edimcilerin "eylem planları"nın kendine özgü bir rasyonellik edinmesini sağlayan "anlaşma edimleri" gerektirir. Bireysel hedeflere bağlı olan "stratejik eylem"e karşılık, "iletişimsel eylem", öznelerarası parçalanmalarının ötesinde, toplumsal sürecin bağrında rasyonelliğin yerine getirilmesini sağlar.

VII. Bölüm

ELEŞTİREL ESTETİKTEN KÜLTÜR ELEŞTİRİSİNE

Eleştirel analiz, kendi hakikat sınavıyla bir anlamda estetik alanında karşılaşır: Gerçekten de sanat, hem (tahakküm ilkesi sayesinde) uygarlık içinde işleyen barbarlığın yansısı olan, hem de (Stendhalci tanıma göre) "mutluluk vaadi", dolayısıyla tahakkümden "kaçış" –heyhat, ne çok koşula bağlıdır!– olan çifte-anlamlılığı içinde kültürün deşifre olduğu somut fenomeni temsil eder. Eleştirel Teori'nin, burada, kültürel süreç üzerindeki kendi etkisini ve müdahale tarzını tarif edebileceği hissedilir bir alan bulduğu anlaşılmaktadır.

Bununla bağlantılı olarak, Eleştirel Teori'nin, bu alanda, iyi bilinen iki estetik tutumu "sırt sırta getirme" şeklindeki kendi stratejisini tekrar edeceği de anlaşılır: Sanatı toplumsal gerçekliğin doğrudan bir yansısına indirgeyen tutum ile sanatta esrarengiz bir firar trampleni gören tutum. İlk durumda, sanatın *sui generis* eleştirel gücü inkâr edilmiş olur; diğer durumda, toplumsal bar-

barlığı pembeye boyamakta kullanılır – ama barbarlık varlığını sürdürmeye devam eder. Frankfurt Okulu'nun estetiği hem "partizan" –Lenininci; hele ki Jdanovcu "sosyalist gerçekçi"den haydi haydi– edebiyat kavramından uzaklaşmış olur, hem de "sanat için sanat"ın temelsizliğine, hatta dışavurumcu bir estetiğe sığınan yüceltilmiş burjuva estetiğinden (bkz. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Lukács ile Bloch arasında dışavurumculuk üzerine tartışma) uzaklaşmış olur.

Frankfurt Okulu'nun güç hatlarını anlamaya hazırlanmak için, sanki sanat hem bir hastalık semptomu hem de reçete oluşturuyormuş gibi, hem sanatın toplumsal diyalektik karşısındaki bağımlılığının olumlanmasını düşünmek gerekir, hem de eleştirel bir *ayrıcalığın* olumlanmasını. Adorno'nun belirgin ifadesiyle, "sanat (...) otoriter, dini ve tahakkümü temsil eden diğer kurumların baskısına karşı, elbette ki bu kurumların nesnel özünü de yansıtarak, insanın protesto gücü olmuştur ve öyle de kalmaktadır." Eleştirel estetiğin sorusu, demek ki, sanatın, kültürel tahakkümün "nesnel tözü"nü yansıtmaktan vazgeçmeden, kültür içinde tahakküme karşı "protesto gücü" olarak nasıl mümkün olabildiğidir.

Sanatın yazgısının "uygarlığın" (*Kultur* anlamında) erekliliğini *okumayı* sağladığını saptayarak bunu somut olarak temsil edebiliriz. Marcuse'ün sözünü ettiği "olumlayıcı kültür", "bağımsız bir değerler alanı oluşturan tinsel ve ahlaki dünya"yı uygarlıktan "ayırarak", böylece "onun üzerine" yükselerek, estetik işlevi geçersiz kıldı. Bunun önemli işareti, sanatın harekete geçirdiği mutçu değerler üzerinde asetik değerlerin başatlığıdır.

I. – Eleştirel müzikoloji

Bu estetik eleştiriyi fiiliyata dökmeyi sağlayacak ayrıcalıklı örnek *müziktir.* Filozof olduğu kadar müzisyen de olan Adorno, "Müziğin Toplumsal Durumu" (1932) üzerine makalesinden ve *Caz Üzerine* (1936) denemesinden *Yeni Müziğin Felsefesi*'ne (1949), *Wagner Üzerine Deneme*'sine (1952) ve *Kakışmalar: İdare Edilen Dünyada Müzik*'ine (1956) dek düşünümünün önemli bir kısmını müziğe ayırmıştır.

Tercih rasgele değildir: Paradoksal biçimde, estetik pratiğin dile getirilemez niteliği ile toplumsal çevre arasındaki mesafe en aşikâr biçimde müzik örneğinde görülür. (Viyana yıllarından beri) bilinçli bir müzikolog olan Adorno'nun, toplumsal dönüşümün müzikal estetiğin en biçimsel değişimleri üzerindeki etkisini ileri sürerek ortaya attığı meydan okuma budur. Bu aynı zamanda tehlikeli bir yoldur, çünkü, bu perspektif içinde, müzikal biçimleri toplumsal denetim idealinin dayattığı zımni görevleri başarısız kılmaktaki –toplumsal oyunculuğun kontrpuanı olarak müzikal oyun– tamamen eleştirel yeteneklerine göre değerlendirmek mümkün olur.

Schönberg'in dodekafonik müziğinin rolü üzerine Adorno'nun tartışmalarının anlamı budur; hem belli bir öznelciliğe kendini kaptırır, hem de popüler müzik içinde ideolojik yeniden-üretimin işlediği klişeleri bozmayı sağlar.

Mass media'nın yayılmasının Adorno için, özellikle Amerika dönemi boyunca, radyofonik propaganda tarzının eleştirisine vesile olması bir tesadüf değildir. Cazın kendisi de, kulağı alıştıracağı içgüdüsel yüceltme dolayısıyla estetikten feragatin bir formu olarak görülür.

Gerçekten de, bu müzikal dinleme alanında ayrıcalıklı biçimde etkili olan şey, hem sanatçının en somut yanıyla –psikosansoriyel– toplumsallaşması hem de işlevidir; "zevk" yaratıcısı olarak sanatçı kendini yüksek güçler –modern kapitalizmin gönül alıcı müziği kadar "sosyalist gerçekçiliğin" savunduğu "saf tutmuş" müzik (*gegängelte Musik*)– tarafından azledilmiş bulur.

Müzik dolayısıyla kendini gösteren şey, alımlamanın yazgısıdır: Öznelliğin dünya içindeki kendine özgü yazgısının ayırt edildiğini gördüğü nokta. Müzik ideolojinin denizkızı ezgilerini konu alabileceği gibi, armoni olasılığının kendini gösterdiği kakışımları işitmek için kurtarıcı mesafeyi de benimseyebilir. Dolayısıyla burada özellikle taşıyıcı bir eleştiri metaforuna isabet ederiz.

II. – Sanat ve toplumsal yeniden üretim

Walter Benjamin, *Zeitschrift*'te yayımlanan "Teknik Yeniden-Üretimi Döneminde Sanat Eseri" başlıklı çığır açan bir makalede (1936), tarih ve toplum felsefesine sanatın getirip koyduğu en genel ve en belirli formülasyonu verdi. "Yeniden-üretim teknikleri"nin çoğalmasıyla sanata girmiş altüst oluştan yola çıkarak şunları söyler: "20. yüzyılda yeniden-üretim teknikleri o düzeye ulaştı ki artık yalnızca geçmişin bütün sanat eserlerine uygulanıp bunların etki tarzlarını çok derinden değiştirmekle kalmayacaklar, kendilerini de orijinal sanat formları olarak dayatacaklardır."

Tekniklerin bu istilasının ilk etkisi, "sanat eserinin içeriğini dokunulmaz" bıraksalar bile, "onun *hic et nunc*'unu

her koşulda değersizleştirmek" olur, yani "bulunduğu yerdeki varlığının biricikliğini" değersizleştirirler. Başka deyişle, "yeniden-üretim teknikleri çağında", sanat eserinde erişilen şey onun "*aura*"sıdır, ne kadar yakın olsa da, uzak bir gerçekliğin biricik belirişidir. Oysa, "aura'nın günümüzdeki düşüşü" "kitle kültürü"nün önemli semptomu olarak görülür: "Tek bir kez verilmiş olanın niteliğini azımsama"ya standartlaşma yoluyla yönelen şey, yakınlık ve sahiplenme ihtiyacıdır.

Gerçekten de bu, sanat eserinin "ritüel işlevi"nin yitimiyle at başı gider. Bundan böyle: "Ritüele dayanmak yerine, başka bir *praksis* formuna dayanır: politika." Yeniden-üretilebilir sanat eseri "kültürel nesne" olarak değerini yitirerek "sergilenebilir gerçeklik olarak değer" edinir. Fotoğrafla birlikte, dizi halinde *seyredilebilir olmuştur*: Sinemayla serbest kalan sergilenme işlevi, modern sanat eserinin teknolojik yazgısını kesin olarak damgalayan teknik bir dolayım dayatır.

Bu tür bir evrimin, tahakküm mekanizmaları hakkında uyanık olan Toplumsal Eleştiri tarafından neden düşünülmesi gerektiği fark edilebilir: Gerçekten de, "sanat karşısında kitlenin tutumu"nda hissedilir bir dönüşüme yol açar: "Bir sanatın toplumsal anlamı azaldığı ölçüde, kitle içerisinde eleştiri anlayışı ile haz tutumu arasında büyüyen bir ayrılığa tanık olunur... Sinemada kitle eleştiriyi hazdan ayırmaz. Önemli öğe, burada, başka herhangi bir yerde olduğundan daha fazla, bütünü kamunun kitlesel tepkisini oluşturan bireysel tepkilerin, daha baştan itibaren, kolektif karakterlerinin dolaysız gücüllüğüyle belirlenmiş olduğudur."

Estetik zevkin bu toplumsallaşmasının tersinin, "tamalgı derinleşmesi" olduğu, "sakındığımız nesneler dünyasını genişlettiği" doğrudur. Dahası, kamera "bize görsel bilinçdışının deneyimini açar." Ama aynı zamanda, "imgelerin birbirini izlemesi izleyicinin zihnindeki çağrışımları engeller." Bu belirgin çelişkinin içinde seyircinin eleştirel gücünün dönüşüm işareti vardır. Seyirci hem dikkatli hem dalgın olmalıdır, mevcut ve namevcut olmalıdır: "Karanlık salonların kitlesi elbette bir mümeyyizdir ("uzman" diyordu hemen önce), fakat dalgın bir mümeyyiz."

Benjamin bu analizlerden "politik yaşamın estetikleştirilmesi" –faşizmin kullandığı ve *savaş* içinde doruğa çıkan süreç– şaşırtıcı fenomenini ortaya çıkartır. 1936 yılında yükselişi saptanan "savaş estetiği" buradan kaynaklanır: Bombardımanlar ve "gaz savaşları" bu anlamda "aura'yı sona erdirme"nin nihai "aracı"nı oluştururlar. Şu önemli sözün özetlediği de budur: *fiyat ars pereat mundus.* Sanatın başkalaşımı üzerine düşünümün *Kultur*'un yazgısı üzerine ortaya çıkarabileceği şey görülmektedir: Estetik algının toplumsallaşması ile "kendi yıkımını birinci düzeyde bir estetik haz olarak yaşamayı başaracak kadar kendine yabancılaşmış" (örneğin Marinetti'nin "fütürizm"inin estetik doktrin haline getirdiği şey) insanlığın bu evrimi arasında, toplumsal-eleştirel analizin ortaya çıkarabileceği bir bağ olmalıdır.

Benjamin de bu evrimin avantajlarına çeşitli veçheleriyle duyarlıdır (bkz. *yukarıda*, alımlayıcı yapı üzerine). Fakat, geleneksel sanatın *aura* yitimiyle ilgili bir özlemin fark edilmesi tesadüf değildir: Yeniden-üretilebilir olmanın mümkün kıldığı toplumsallaşmayla birlikte sanat politik-

leşir ve eleştirel alternatif işlevini yitirir. Burada bir eğilim mi vardır yoksa bir zorunluluk mu? Benjamin'in, faşizmin dramatik biçimde tanıklık ettiği sanatın totaliter yazgısını açığa çıkarmakla ve sanatın "iyi" politik yazgısı olan şeyi kısa ve özlü nihai cümlesiyle çağrıştırmakla yetinmiş olması çarpıcıdır: "Faşizmin uyguladığı haliyle politikanın estetikleştirilmesi böyledir. Komünizmin cevabı sanatı politikleştirmektir." Bu, sanatın yazgısını politik zorunluluğunun atılımıyla izlemek gerektiğini ima eder, aynı zamanda da standartlaşmanın onu maruz bıraktığı "patolojik" yazgıyı bir anlamda tersine çevirmeyi dener. Fakat eleştirel estetikte temel önem taşıyan 1936 tarihli deneme, *teşhis* düzlemine bağlıdır, sosyolojik bir saptamanın "tarihsel-felsefi" kozunu savlamakla sınırlı kalır.

Şunu da saptayalım ki, sanat eserinin yeniden-üretim yazgısı, imge sanatının kategorileri üzerinde kanıtlanabilir gözükmektedir. Karşıt olarak, edebiyat Frankfurt Okulu'nun estetiğinde düzenli olarak müdahale etmektedir: Fakat bu çoğu zaman tarihsel yaşanmışlık formlarını kavramak ve edebiyatın eleştirel yeteneğini değerlendirme çabası içindir. Edebiyat daima eleştirel bakış ile öznelci teşebbüs kutupları arasında gerili gibidir; (Horkheimer'in gözde örneğini alırsak) Knut Hamsun'vari dirimci edebiyat bunu en öfkeli biçimde ifade etmektedir. En azından bu karşıtanlamlılık mümkündür, çünkü burada –imgenin yeniden-üretildiği yerde– mesafeyi koruyan dil öğesi içindeyizdir; müzik ise, görmüş olduğumuz gibi, yeniden-üretim ile dile getirilemez olanın onarılması arasında çalışır.

Bu eleştirinin yönlendirici anahtarı, "kitle kültürü"nün, daha doğrusu ayrıcalıklı işareti sanatların evrimi olan

"kültür endüstrisi"nin genel etkisidir. Marcuse'ün son metinlerinden birini (*Sanatın Sürekliliği*, 1977; Fransızca tercümesi *La dimension esthétique*), mekanik belirlenimle ilgili Marksist estetiğe karşı, "dünyayı değiştirme mücadelesinde devindirici güç" olarak sanatın indirgenemez katkısını belirtmeye ayırmış olması semboliktir.

III. – "Diyalektik imgelem" ve alegorik politika

Eleştirel estetiğin genel esini yönünde ilerleyen bu eleştirinin ötesinde, Benjamin, toplumsalın indirgenmesi ile estetik momentin indirgenmesi arasında bir alternatif üretmeye çalışan gerçek bir estetik eleştiri yöntemi oluşturmaya varır. Bu, toplumsal-tarihsel sürecin özü gereği anlık billurlaşmaları üzerinde yoğunlaşmak için sistematik bir estetiğin yasını özellikle tutmayı gerektirir. "Toplumsal durumun kendini gösterdiği nesnel guruplaşmalar" olarak tanımlanan *dialektische Bilder*'in ("diyalektik imgeler") rolüdür bu. Dolayısıyla küçük tablolar söz konusudur ve bu tabloların içinde ve bunlar dolayısıyla –toplumsal ve temsilî– iki girişli birimler görünür ve okunur olurlar (örneğin *Baudelaire ve Paris* birimi ile bunun ana freskosu olan *Paris Pasajları*).

Bir tümellik fragmanı ile bir tarih noktası arasında tarihlenmiş buluşmalar söz konusudur; bu da bir tikelin içinde bu tümeli "düşünmeyi" sağlar; bir "yasa"nın fenomenlerin içinde vücut bulmasını sağlayan Kantçı estetik model, daha doğrusu Goetheci *Urphänomene*'ler bunu hatırlatır.

"Diyalektik imgelem" yapısal bir karakter taşır; bu karakter, Eleştirel Teori'nin olumsuzluk gerekliliğiyle uyuşmasa da, bir yansıda olduğu gibi, sanatın eşlik ettiği olumsuzluğun belirli *etkilerini* göstermeyi sağlar. Tarih o dönemde simgesel değer edinir, çünkü belirli bir dönemin geçmişi daima "her zamanın geçmişi"dir: Sanat eserinin geleceğe yönelik değeri buradan kaynaklanır. Eleştirel Teori çemberinin sanat yoluyla tamamlanması bir tesadüf değildir: Sanat, basit bir "kaçamak" olmanın ötesinde, eser ve "imge" olarak, *Kultur*'a ve politikaya dair alegorik bir bakış sağlar.

Benjamin'in tutumu bu konuda özellikle simgeseldir: Eleştirel Teori'nin biçimlendiği dönemde bile, *Alman Barok Dramının Kökeni* (1928) üzerine tezinde sanat ile politika arasındaki bu bağı ileri sürüyordu.

Trauerspiel, politik anlamını, barok tiyatrolaştırmanın serbest bıraktığı bedenin şiddetinin[1] Egemenliğin şiddetine yankı olmasında bulur tamamen. Benjamin'in pek sevdiği bu metafizik şiddet aracılığıyla, politik dönüşüm tarih içinde kelimenin tam anlamıyla *vücut bulur.* Üst düzey bir paradoks yoluyla, tarih felsefesi bir felaket perspektifine varır (bkz. *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*, 1940): Tarih, Benjamin'in sevdiği Paul Klee'nin resmettiği *Angelus Novus* ya da *Angelus Militens* tarzında, ölümün varlığından atılım kazanabilir.

Gördüğümüz gibi, Frankfurt Okulu'na göre sanat her türlü "tüyme"den kopuştur: *Anlam ile tarihin buluşmasının alegorisini yapar,* En Yüce Yokluğu mevcut kılar. Fakat, ay-

1) Bkz. Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque de Baudelaire à Benjamin*, Éd. Galilée, 1984.

rıca, Adorno'nun *Prismen*'de yazdığı gibi, "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarca bir eylemdir" ibaresi doğruysa, barbarlıktan sonra hayatta kalmanın skandalını temsil eder; yeter ki son sözü söyleyenin barbarlık olmadığını kanıtlasın...

Sonuç

FRANKFURT OKULU'NUN BİLANÇOSU VE KOZLARI

Frankfurt Okulu'nun "teorik çabalama"larının bilançosunu çıkarmanın tam zamanı gibi gelmektedir. Gerçekten de, dinamik *birlik* izlenimini tehlikeye atmayan, araştırma yönlerinin çeşitliliğinin ve "cephe" çokluğunun damgasını taşıyan, eşsiz canlılıkta yarım yüzyıllık bir çalışma vardır karşımızda. Bağlantılı alanları işgal ederken, bir açmazın kendini gösteriyor gözüktüğü her seferinde yeniden yola çıkma ve kendini yitirmeden yersizyurtsuz kalma yetisinin de buna eklendiği, kendine özgü bir alanı sınırlandırma yönündeki bu gayret, felsefi bir sağlıklılığın muğlaklıktan uzak işareti gibi gelmektedir bize. Oysa, tesadüfi olmanın ötesinde, bu özellik Eleştirel Teori açısından temel bir şeyi ifade etmektedir: (burada neredeyse tıbbi anlamda ele alınması gereken) "kriz"lerinden sürekli yeniden doğmak, tarih içinde militan bir rasyonellik eğilimiyle aklı pratiğe bağlayan buyruğu yeniden canlandırmak.

Felsefi pratiğin fiili sorunu olan sistem erozyonunun genellikle bir düşünce tembelliğinin ideolojik basmakalıbı-

na güvenilirlik kazandırdığı dönemde Eleştirel Teori fiilen eleştirel bir düşünce örneği verir: kendi çelişkilerini hoşgörüden uzak düşünen, düşünmeye hiç ara vermeksizin, modernite içinde Logos'a dayatılan –metafizikten politikaya; *Kultur*'u da unutmadan– anlam kırıklarına açılan tarihsel bir akıl.

Eleştirel Teori'nin kendini açıklamakta kullandığı çelişkinin nihai biçimini saptamanın yine de yeridir. Bu çelişki, Mayıs 68'in ve Avrupalı bağlantılarının ideolojik depreminin ardından gelen döneme tesadüfi olmayan bir şekilde bağlanmış gözükmektedir ve sonuncu ustabaşı 1983 yılında Frankfurt'a geri dönen Jürgen Habermas olan araştırma şantiyesinin en güncel biçimini aydınlatmaktadır. Bu bizi Frankfurt Okulu'nun tarihsel girişimi üzerine (soykütüksel) bir tanıda bulunmaya, günümüz felsefesine katkısının çizgilerini geleceğe dönük olarak formüle etmeye yöneltecektir.

O dönemde olup biten şey, Eleştirel Teori'nin kendisine yönelttiği bir tür kuşkudur: Kendinden doğrudan doğruya kuşku duyması değil, fakat, tarihin rasyonelliğini yeniden ele geçirme projesinden (birinci kısım) bir toplumsallık biliminin sorunsallaştırılmasının ve kat edilmesinin sonunda tarih karşısında mesafe almaya (ikinci kısım) geçiş sırasında gördüğümüz gibi, tarih aklının yazgısını sorgulayan yeni bir tarih felsefesi (üçüncü kısım) gerektiren bir şüphe.

Koz, fiili dönüşüm olasılığı ve praksis statüsünden başka bir şey değildir. Bu kriz Okul'un temsillerine göre değişen semptomlar ile farklı cevaplar tanımıştır. Bunlar büyük bir alternatif dolayısıyla tarif edilebilir: Bir yandan moderniteyi ortaya çıkartan, diğer yandan bir transandans

biçimini restore eden dinsellik biçimini canlandıran denetleyici akıl dalgasına karşı korunması gereken öznellik biçimlerine geri dönüş. Bu iki strateji arasındaki tezat, çelişkinin düğümüne yakınlaşmayı sağlar.

Yine de, çözüme bağlarken ikinci bileşene vurgu yapmak uygun düşer. Başkalığın ve bir "insanlık borcu"nun bu boyutu, önceki bütün proje boyunca varlığını sürdürmüş olan ama asla bu haliyle hedeflenmemiş temel bir boyutu ortaya koyar: Bu, bir anlamda, rasyonalite olarak eleştirel anlayış içinde işleyen ve tarih felsefesinin içinde karşılaşılan bir tür negatif teolojinin izidir: Varolmayan, belirlenemeyen ve temsil edilemeyen, bununla birlikte –ve özellikle bu sayede– belirlenime geçmeyi bıkıp usanmadan gerektiren bir prensibin izi.

Şunu iyi anlamak gerekir: Bu, *logos* ve tarih üzerinde irrasyonel biçimde etkide bulunan bir amentü değildir: *Düşünmenin* sonsuzluğunu temsil etmeye yarar yalnızca, ki bu aynı zamanda pratik olarak *düşüncenin* sonsuzluğudur. Eleştirel Teori'nin kurucularının Yahudiliği burada göz ardı edilemez; temsile bu dikkafalı ve müşkülpesent başkalık boyutunu katan da budur.

Oysa, her şey öyle cereyan eder ki, tarihin hayal kırıklıkları ve bizzat tarihi parçalayan aklın araçsal boyutu tartışma konusu edildiği ölçüde, bu boyut, arınmış olarak yeniden ön plana gelmişti. Horkheimer'in ömrünün sonundaki dinselliği, düş kırıklığına uğramış bir sığınak değildi: Bize göre bu başkalık sorununun (yeniden) temsilidir. Frankfurt Okulu, "tamamlayıcı ruh" aramadan, tarihi bilimin (eleştirel) dili içinde materyalizmin ve rasyonalizmin ışığında sorgulamaya hiç ara vermedi. Fakat, bizzat

tarihsel rasyonelliğin bir indirgenemezi biçiminde tekrar gelen şey, başkalık sorunudur; bunu tarihe dikey transandans olarak değil –kılık değiştirmiş bile olsa "imaniyye" asla söz konusu değildi– *tarihin öznesinin* gelip dayandığı şey olarak anlamak gerekir.

Bu perspektif içinde, Walter Benjamin'in tamamlanmamış eseri, tarihi başkalığın bakış açısından –teolojik bir boyutla– kararlılıkla ele alan, –sırasıyla "kambur cüce" ve "oyuncak bebek" olarak temsil edilen!– tarihsel materyalizmin gerektirdiği içkin boyuta terk etmeden, özellikle bir sorunsalın temsilcisi olarak ortaya çıkar. Böylece mesihçilik, tuhaf bir şekilde, karamsarlığın radikalliği dolayısıyla, –yüzyılın ilk çeyreğinde Yahudiliğin yenilenmesinin izinde– yeniden güç kazanır. Tarihte Öteki diye bir şey olmadığından, tarih, oluş olarak tarihin her anına felaketin gücüllüğünü yeniden dahil eden kıyametvari zamansallık içinde oluşur.

Ernst Bloch'ta ütopya ("henüz-olmayan"ın) *sui generis* bir rasyonellik olarak sistematikleştirilmişken, burada görünen ütopya yeniden ortaya çıkışı buyuran "harabeler" anlamındadır.

Okulun son yayılımı olan bu materyalist tarih teolojisiyle tezat halinde, Jürgen Habermas, görmüş olduğumuz gibi, öznelerarası iletişimselliğin ağırlığını belirgin biçimde yeniden dahil eder. Bu öyle farklı bir stratejidir ki, kopuşun ortak bir aidiyetten söz edemeyecek kadar radikal olup olmadığını sorabiliriz. Fakat, önceki doğuşun içine yeniden yerleştirildiğinde, öznelerarası üzerinde bu ısrar, tam olarak, insan ilişkisinin bağrına başkalığı yeniden dahil etmek ve böylelikle yüz üstü bırakılmış bilincin içinde bulunduğu

sürgünü defedebilmek için Eleştirel Teori'nin bahtsız tarihsel bilincinden kopuş iradesi olarak deşifre edilebilir.

Bu akımın sonuncu önemli eserinin, *modernitenin felsefi söylemi*'nin altında bulunan öznelciliğe karşı bir saldırı içermesi kesinlikle tesadüf değildir. Teşhir edilen şey, bu "bilen öznenin kendisiyle ilişki yapısıdır" (*Selbstbeziehung*) ve bununla bağlantılı ayna etkisidir (*Spiegelbild*). Özellikle hedeflenen çağdaş Fransız felsefesi olsa da, ötesinde, bizzat Eleştirel Teori'nin bir örneğini sunduğu öznelci yazgıdır; Hegelci sola oyun oynamış olan[1] eleştirel sonsuz ikilemeyi tekrarlamaya ya da Başkalığın sonsuzluğuna kendini adamaya mahkûm gözükmektedir.

Fakat sorun tam da buradadır: İletişimin rasyonelliği bir alternatif olarak değer taşır mı, yoksa öznelliğin ve başkalığın dramının yerine "iletişimsellik"le dolu bir hümanizmayı geçirerek çelişkiyi uyarlamak mı gerekir? Bu sorunun cevabını sonraki herhangi bir bilançonun sırtına atabilsek bile, bize temel gelen şey karşısındaki çelişkiyi telaffuz etmeden bitirmeyeceğiz: Tarih *öznesinin* statüsü.

Frankfurt Okulu'nun modern nihilizmin tarihsel biçimi olarak deneyimlediği ve güzel bir fenomenoloji ürettiği tarihin krizi, tarihsel öznenin *bilgisi* ile sürecin *hakikatinin* bu bölünmesinin keşfinden kaynaklanır; bu durum ise bağıntılı toplumsal idealleştirme tarzının kriziyle açıklanır. Marx, Nietzsche ve Freud'un –her biri krizin kendine özgü düzeyinde– bu kriz okumasına dahil olmuş olmaları tesadüfi değildir. Bağıntılı olarak, tarihte Aklın hümanist yazgısı tartışma konusu edilmiştir: Rasyonelliği içinde ka-

1) *Marxisme et théorie critique, a.g.e.*, Bölüm I.

rarlı biçimde iyimserleştirici olan Eleştirel Teori'nin tarihin *radikal kötülüğü* fikriyle oynamış olması bir tesadüf değildir. Fakat bu "baş dönmesi" asla bir irrasyonalizme ya da estetik bir "kaçış"a varmaz, olsa olsa dinginci bir teşebbüse varır ki bu da sorunun, Aydınlanma'nın yazgısından kuşkuya kapılmış olsa da, aydınlanmış bir eleştiriye yönelmesini engellemez. Okul'un, Lukács'ın 1962'de atfettiği güzel ama sert "Büyük Uçurum Oteli" etiketini hak etmesini bu engellemiştir!

Peki ya bu maceranın dersi, bilinçdışının öznesi olarak tarihin öznesinin "bölünmüş" –tarihi bir baştan öbürüne kat eden yapısal belirlenim– olması ise?[2] Bu yine de Okul'un yandaşları tarafından asla fiilen dile getirilmemiştir ve Habermasçı iletişim teorisi daha ziyade bu "bölünme"yi bir yanlış anlama olarak deşifre etmekten ibaret anlamdadır. Yine de, teşebbüsün özü, toplumsal-tarihsel başkalık formlarıyla birlikte öznenin bu diyalektiği tarafına yerleşmek olabilir. Tocqueville'in[3] saptadığı bu başkalık formuna karşı, bir "düşünme yasağı"yla birlikte gelen bir mutluluğu tebaalarına sunan Eleştirel Teori, özneye iktidarın tuzaklarını hatırlatan ve "yaşama acısı"yla ne pahasına olursa olsun yüzleşmeyi buyuran "düşünceyi bulandırma" kaygısını yeniden dahil eder.

Sistemlerin, hatta tarihin krizinin bunca sorun edildiği dönemde Frankfurt Okulu'nun özgünlüğü rasyonel özlemden asla vazgeçmeden krizi düşünmüş olmasıdır. Gerçek

2) Bkz. P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, PUF, 1978, yeni baskı "Quadrige", 1999.

3) *De la démocratie en Amérique*, sonuç bölümü.

ile rasyonelin bu ayrımı, tarihin *içine* aklı yeniden dahil etme buyruğu olarak işler. Böylece akıl, Horkheimer'in tanımına göre, "felsefi düşüncenin temel kategorisi, bu düşünceyi insanlığın yazgısına tek bağlayan kategori" olarak kalır.

Bu nedenle, Okul "idare edilen akıl"ın yazgısını analiz ediyor olsa da, bu da Michel Foucault'da görülen disipline edici toplum eleştirisiyle ilişkisiz olmasa da, asla radikal bir tarihsellik fikrine kadar uzanmaz, tarih insan özne tarafından dolayımlanmış kalır. Foucault, 1970'li yılların ortasında bir özne bakış açısını yeniden dahil ettiğinde, toplumsal özneleşme formları teorisi, kendi itirafına göre, Okul'un sorunsalıyla yan yana olacaktır.

Aynı şekilde, ideolojik sistemlerin eleştirisi, asla basitçe klasik dünyanın liberal bir bakışına ya da ("zihniyetler tarihi" üslubu içerisinde) olgular kültüne geri dönüşe varmaz. Düşüncenin bakış açısı, tanımı gereği sistematiktir; öyle ki eleştirel düşünme tarzı tarihin bakışını müsavileştirmek anlamına asla gelmez. Marksizmle ilişki bu bakış açısının özelliğidir: Tarihsel aklın krizi aşikâr olduğunda, Eleştirel Teori bir kalem darbesiyle Marksizmi silip atmamakta yeterince özgür oldu. Frankfurt Okulu, bütün olgucu sistem ve ideolojilere karşı, *de jure* bakış açısına bu bağlılıkla, etkin bir felsefi düşünce olarak kalır, *logos*'tan umudunu kesmez, ama yine de "semptomlar"ıyla yüzleşmekten kaçınmaz.[4]

4) Bkz. P.-L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin, "Cursus", 1993.

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, Anne Cauquelin, Eylül 2005
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006
34- **ÇOCUK PSİKOLOJİSİ**, Olivier Houdé, Mayıs 2006

35- **SCHOPENHAUER**, Edouard Sans, Mayıs 2006
36- **ANTİK MISIR**, Sophie Desplancques, Mayıs 2006
37- **VİKİNGLER**, Pierre Bauduin, Haziran 2006
38- **VAROLUŞÇULUK**, Jacques Colette, Haziran 2006
39- **SANAT TARİHİ**, Xavier Barral I Altet, Haziran 2006
40- **ROMA İMPARATORLUĞU**, Patrick Le Roux, Temmuz 2006
41- **KIERKEGAARD**, Olivier Cauly, Temmuz 2006
42- **ALMAN EDEBİYATI**, Jean-Louis Bandet, Temmuz 2006
43- **MAYALAR**, Paul Gendrop, Ağustos 2006
44- **MİMARLIK TARİHİ**, Gérard Monnier, Ağustos 2006
45- **DİYABET**, Jean & Charles Darnaud, Ağustos 2006
46- **AVRUPA BİRLİĞİ**, Jean-Luc Mathieu, Eylül 2006
47- **DİLBİLİM**, Jean Perrot, Eylül 2006
48- **AZTEKLER**, Jacques Soustelle, Eylül 2006
49- **DADA VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK**, David Hopkins, Kasım 2006
50- **KÜRESELLEŞME**, Manfred B. Steger, Kasım 2006
51- **HAYVAN HAKLARI**, David DeGrazia, Kasım 2006
52- **HIRİSTİYANLIK**, Linda Woodhead, Aralık 2006
53- **GAZETECİLİK**, Ian Hargreaves, Aralık 2006
54- **EVRİM**, Brian & Deborah Charlesworth, Aralık 2006
55- **İSPANYA İÇ SAVAŞI**, Pierre Vilar, Ocak 2007
56- **YARATICILIK**, Michel-Louis Rouquette, Ocak 2007
57- **FELSEFENİN DOĞUŞU**, Giorgio Colli, Ocak 2007
58- **ANTİK FELSEFE**, Jean-Paul Dumont, Şubat 2007
59- **İNKALAR**, Henri Favre, Şubat 2007
60- **YAZIN KURAMI**, Jonathan Culler, Şubat 2007
61- **SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ**, Monaghan & Just, Nisan 2007
62- **SPINOZA**, Roger Scruton, Nisan 2007
63- **TANGO**, Remi Hess, Nisan 2007
64- **İTALYAN EDEBİYATI**, Christian Bec & François Livi, Mayıs 2007
65- **DARWIN VE DARWINCİLİK**, Patrick Tort, Mayıs 2007
66- **SİYONİZM**, Ilan Greilsammer, Mayıs 2007
67- **FOBİLER**, Paul Denis, Ağustos 2007
68- **KLASİK SANAT**, Mary Beard & John Henderson, Ağustos 2007
69- **PLATON VE AKADEMİA**, Jean Brun, Ağustos 2007
70- **HABERMAS**, James Gordon Finlayson, Eylül 2007

71- **FREUD**, Roland Jaccard, Eylül 2007
72- **KAFKA**, Ritchie Robertson, Eylül 2007
73- **FENOMENOLOJİ**, Jean-François Lyotard, Ekim 2007
74- **EROTİZM**, Roger Dadoun, Ekim 2007
75- **TARİH**, John H. Arnold, Ekim 2007
76- **HOMEROS**, Jacqueline de Romilly, Aralık 2007
77- **ARİSTOTELES VE LİSE**, Jean Brun, Aralık 2007
78- **ANARŞİZM**, Colin Ward, Aralık 2007
79- **BİZANS TARİHİ**, Jean-Claude Cheynet, Mart 2008
80- **BARTHES**, Jonathan Culler, Haziran 2008
81- **ŞİZOFRENİ**, Marc-Louis Bourgeois, Haziran 2008
82- **İSLAM**, Dominique Sourdel, Eylül 2008
83- **SANAT KURAMI**, Cynthia Freeland, Eylül 2008
84- **PLATON**, Jean-François Mattéi, Eylül 2008
85- **FEMİNİZM**, Margaret Walters, Ocak 2009
86- **DESCARTES**, Tom Sorell, Ocak 2009
87- **KELTLER**, Venceslas Kruta, Ocak 2009
88- **MAX WEBER**, Laurent Fleury, Temmuz 2009
89- **RETORİK**, Michel Meyer, Temmuz 2009
90- **DEVLET**, Renaud Denoix de Saint Marc, Temmuz 2009
91- **SALSA VE LATİN CAZ**, Isabelle Leymarie, Ocak 2010
92- **FOUCAULT**, Gary Gutting, Ocak 2010
93- **İNSAN HAKLARI**, Andrew Clapham, Ocak 2010
94- **POETİKA**, Michel Jarrety, Mayıs 2010
95- **RUS DEVRİMİ**, S. A. Smith, Mayıs 2010
96- **FOTOĞRAF**, Roger Bellone, Mayıs 2010
97- **GALILEO**, Georges Minois, Ağustos 2010
98- **EPİSTEMOLOJİ**, Hervé Barreau, Ağustos 2010
99- **KEYNES VE KEYNESÇİLİK**, Pierre Delfaud, Ağustos 2010
100- **HEGEL VE HEGELCİLİK**, Jean-François Kervégan, Mart 2011
101- **ERGEN DEPRESYONU**, Henri Chabrol, Mart 2011
102- **MODA**, Dominique Waquet & Marion Laporte, Mart 2011
103- **LOCKE**, John Dunn, Ağustos 2011
104- **KÜRESEL ISINMA**, Mark Maslin, Ağustos 2011
105- **BAROK**, Victor-Lucien Tapié, Ağustos 2011
106- **BHAGAVADGITA**, Anonim, Eylül 2011

107- **HİNDUİZM**, Korhan Kaya, Eylül 2011
108- **İKTİSAT**, Partha Dasgupta, Eylül 2011
109- **SHAKESPEARE**, Germaine Greer, Aralık 2011
110- **SENFONİ**, Rémi Jacobs, Aralık 2011
111- **HUKUK FELSEFESİ**, Michel Troper, Aralık 2011
112- **RAMAYANA**, Anonim, Ocak 2012
113- **DEMOKRASİ**, Bernard Crick, Mart 2012

FRANKFURT OKULU

PAUL-LAURENT ASSOUN

Türkçesi: IŞIK ERGÜDEN

FELSEFE VE SOSYOLOJİNİN KESİŞİM NOKTASINDA YİRMİNCİ YÜZYILIN BAŞAT DÜŞÜNCE GELENEKLERİNDEN BİRİNİ TEMSİL EDEN FRANKFURT OKULU, ADORNO, HORKHEIMER, BENJAMIN VE HABERMAS GİBİ KİŞİLİKLERİN BOY GÖSTERDİĞİ BİR DÜŞÜN HAREKETİ. KÜLTÜR VE ESTETİK TEORİSİNDEN TARİH FELSEFESİNE DEK UZANAN İLGİ ALANLARININ ÇEŞİTLİLİĞİ ONU YİRMİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ İÇİN BİR KERTERİZ NOKTASI HALİNE GETİRİYOR. ALMAN İDEALİZMİNDEN BESLENMİŞ, MARX VE FREUD'U ELEŞTİREL TEORİNİN TEMEL UĞRAKLARI SAYMIŞ FRANKFURT OKULU'NU ELE ALAN BU KAYNAK ÇALIŞMA, YENİ BİR YÜZYILIN ŞAFAĞINDA ÖZNENİN DURUMU VE VARLIK KOŞULLARIYLA İLGİLİ KAPSAYICI BİR TARTIŞMA SUNUYOR.

Kültür Kitaplığı: 114; Felsefe: 25





D